GESCHICHTE DES HELLENISMUS

VON

JULIUS KAERST

ZWEITER BAND

DAS WESEN DES HELLENISMUS

ZWEITE AUFLAGE

VERLAG UND DRUCK B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1926

BH / KAE

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

MEINER FRAU

GEWIDMET

Vorwort.

Später, als ich gehofft und gewünscht hatte, ist die Neubearbeitung des zweiten Bandes meiner Geschichte des Hellenismus zum Abschluß gelangt. Mancherlei Aufgaben vaterländischer Arbeit haben in den Jahren nach dem großen Kriege — neben meinen akademischen Berufspflichten — meine Zeit und Arbeitskraft in Anspruch genommen.

In der früher beabsichtigten Ökonomie des Werkes ist eine Änderung eingetreten. Den Plan, den zweiten Band in zwei Teile zu zerlegen, habe ich aufgegeben. Ich hoffe, wenn ich Leben und Arbeitskraft behalte, in einem dritten Bande die weitere Darstellung des Hellenismus zu Ende bringen zu können.

Die kritischen Besprechungen der ersten Auflage habe ich, soweit sie meine Auffassung wirklich trafen, eingehend berücksichtigt. Meine Grundanschauungen sind allerdings wohl im wesentlichen dieselben geblieben. Aber das erneute eigene Durchdenken der Probleme sowie die rege und erfolgreiche Entwicklung der neueren Forschung gerade auf hellenistischem Gebiete haben die Notwendigkeit einer zum Teil sehr eingreifenden Umarbeitung ergeben.

Über die Absicht, in der meine Darstellung der Geschichte des Hellenismus unternommen worden ist, habe ich von Anfang an keine Unklarheit gelassen. Ein universalhistorischer Gesichtspunkt — im Sinne Rankes — hat mich von vornherein geleitet. Man kann aus der Geschichte des Hellenismus noch etwas anderes herauslesen, als was eine sehr eifrige und wertvolle Einzelforschung in ihr findet. Es ist unser eigenes geschichtliches Leben, das in wichtigen Beziehungen in der hellenistischen Periode wurzelt. Die Maßstäbe für die Beurteilung alles universalhistorischen Geschehens sind durch die Werte bedingt, die das Ganze der geschichtlichen Entwicklung, der wir selbst angehören, bestimmen. In dem Zustande der Überlieferung über das hellenistische Zeitalter wie namentlich in der ungeheueren Bedeutung, die der geistigen Kultur des Hellenismus für den weiteren Verlauf der Weltgeschichte zukommt, ist es begründet, wenn die geistige Kultur jener Geschichtsperiode besonders ausführlich und eindringend behandelt wird. Daß ich dabei den tiefgreifenden und

weitreichenden Einfluß großer geschichtlicher Persönlichkeiten in vollem Maße zu würdigen versucht habe, dürfte wohl meine Schilderung Philipps und Alexanders erweisen. Und ebenso habe ich mich bemüht, hervorzuheben, was das Versagen des staatlichen Lebens für das Schicksal der griechischen Nation bedeutet hat.

Ein Rezensent der ersten Auflage, auf dessen Urteil ich großen Wert lege, hat bei mir eine „Unterschätzung der realen Machtfaktoren gegenüber philosophischen Theoremen" finden zu können gemeint.[1]) Ich halte diesen Vorwurf für unberechtigt. Ich habe nicht das staatliche Leben von Theorien abhängig machen wollen, sondern in bestimmten Ideen den Ausdruck der vorwaltenden Tendenzen des geschichtlichen Lebens selbst gesucht. Auch der Ideengehalt einer geschichtlichen Periode ist etwas ganz Reales, das man gerade in seiner konkreten und eigenartigen Gestaltung zu erfassen hat.

Die Frage, in welchem Verhältnis die hellenistische Kultur zur philosophischen Gedankenwelt gestanden hat, ist eine für die Gesamtauffassung des Hellenismus bedeutsame. Man hat in dieser Hinsicht nicht ohne Anflug von Geringschätzung von den „Philosophumena" gesprochen. In Wahrheit sind aber doch ohne Kenntnis der „Philosophumena" sehr wichtige Seiten griechischer und hellenistischer Kultur nicht zu verstehen. Und der innere Zusammenhang, der zwischen dem Charakter des hellenistischen Staates und der Weltanschauung der griechischen Philosophen besteht, kann trotz entschiedener Anerkennung der Realpolitik der Diadochen und Epigonen nicht verkannt werden. Auch für den früheren griechischen Staat, die Polis, ist ja ohne Platon und Aristoteles ein tieferes Verständnis nicht zu gewinnen.

Wenn eine sonst für mich sachlich wertvolle Beurteilung der neuen Auflage des ersten Bandes mir eine gewisse Vorliebe für die Demokratie zuschreiben zu wollen scheint,[2]) so ist meine Darstellung jedenfalls daran unschuldig. Ich habe meine Anschauung, soweit dies im Rahmen wissenschaftlicher Erörterung geschehen kann, deutlich genug ausgesprochen und nicht verhehlt, daß das Ausschalten des aristokratischen Elements aus dem griechischen Staat gleichbedeutend mit dessen Niedergang war. Das konnte natürlich nicht ausschließen, daß ich die größere Weite staatlicher Gesinnung, die in der größten Zeit des demokratischen Athen, unter perikleischer Führung, lebendig war, einer engherzigen und eigensüchtigen oligarchischen Parteipolitik gegenübergestellt habe.

---

1) Kromayer, D. Ltztg. 1912 S. 2668.

2) Kahrstedt in der Zeitschrift: „Sokrates" 1918 S. 126f.

Wenn ich, abweichend von der wohl im allgemeinen vorherrschenden Ansicht, für die das griechische Kulturelement fast ausschließlich als der Quell unserer geistigen Freiheit in Betracht kommt, die ungeheuere, bis auf unsere eigene Gegenwart nachwirkende Bedeutung des Griechentums — vor allem in seiner hellenistischen Ausprägung — für die großen Einheitsbildungen und Einheitsbestrebungen unseres geschichtlichen Gesamtlebens betone, so liegt hierin gewiß nicht eine Geringschätzung der befreienden Wirkungen, die noch heutzutage griechischer Geist auf unser eigenes geistiges Leben auszuüben vermag. Ich kann deshalb nicht zugeben, was ein sonst sehr wohlwollender und freundlicher Beurteiler meiner Arbeiten in einer Besprechung meiner kleinen Schrift über „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" geäußert hat, daß ich das Band zwischen Deutschtum und Antike zerschneide.[1]) Man wird nur eben die verschiedenen Wirkungen, die ein so kompliziertes historisches Ganzes wie die Antike ausgeübt hat, nebeneinander sehen müssen. Das persönliche Verhältnis des einzelnen zu den bleibenden Kulturwerten des klassischen Altertums wird durch diese Erkenntnis in keiner Weise beeinträchtigt.

Zum Schlusse darf ich wohl auch an dieser Stelle dem Herrn Verleger für sein stets bereitwilliges Entgegenkommen und namentlich für die freundliche Geduld, die er mir bei dem Abschlusse dieser Arbeit bewiesen hat, meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Oberhof i. Th., Pfingsten 1926.

Der Verfasser.

1) V. Ehrenberg, Beil. z. Frankf. Ztg. 21. Febr. 1926.

INHALTSVERZEICHNIS

IV. BUCH.

V. BUCH.

VI. BUCH.

VERZEICHNIS EINIGER ABKÜRZUNGEN

Syll.[2] und Syll.[3] = Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum, 2. Aufl. und 3. Aufl., herausg. von Hiller v. Gaertringen.
O. G. I. = Orientis Graeci Inscriptiones Selectae ed. Dittenberger.
Michel = Michel, Recueil d'Inscriptions Grecques.
I. G. = Inscriptiones Graecae, consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae.
K. B. M. = Katalog der Münzen des Britischen Museums.
A. P. = Archiv für Papyrusforschung, herausg. von Wilcken.
H. Z. = Historische Zeitschrift, herausg. von Meinecke.
K. A. T.[3] = Schrader, Keilinschriften und Altes Testament, 3. Aufl. von Winckler u. Zimmern.
B. C. H. = Bulletin de Correspondance Hellénique.
Ath. Mittlg. = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts aus Athen.
D. G. = Diels, Doxographi Graeci.
Stoic. vet. frg. = Stoicorum Veterum Fragmenta, von Hans v. Arnim.
P.-W. = Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, fortgesetzt von Kroll und Witte (II R = II. Reihe).

IV. Buch.

Die Entstehung der Diadochenreiche.

Erstes Kapitel.

Reichseinheit und dynastische Sonderbestrebungen.

Es war eine Katastrophe ohnegleichen, die im Frühsommer des Jahres 323 zu Babylon eingetreten war. Inmitten der umfassendsten Unternehmungen und noch umfassenderer Entwürfe war der Weltherrscher durch einen frühen Tod dahingerafft worden. Er hinterließ ein gewaltiges Erbe, aber keinen Erben, der es anzutreten vermochte. Die Einheit des Weltreiches hatte auf der Person des Herrschers beruht. War es möglich, jetzt, wo dieser persönliche Mittelpunkt fehlte, die Einheit aufrechtzuerhalten? Wohl war in Alexanders Weltpolitik an sich der Plan einer die verschiedenen Elemente seines Reiches untereinander ausgleichenden und miteinander verbindenden Einheit gegeben. Indessen die antike Menschheit bedurfte erst noch einer langen politischen und kulturellen Arbeit, um in diese Einheit, die der stürmisch vordringende Genius des Welteroberers ihr vorgezeichnet hatte, hineinzuwachsen. Aber war anderseits die tiefgreifende Umwandlung aller Verhältnisse, die mit der Person des großen makedonischen Herrschers verknüpft war, ungeschehen zu machen? Lag nicht in den Ideen, die Alexander vertreten, in den Kräften, die sein Tun hervorgerufen und freigemacht, in den Einrichtungen, die er begründet hatte, eine eigene neue geschichtliche Macht, die durch ihr Dasein selbst die größten Wirkungen ausüben mußte? Die Welt konnte nicht zu dem Zustande zurückkehren, in dem sie sich vor Alexander befunden hatte.

Gerade diejenige Macht, in deren Hände jetzt vor allem die Entscheidung gelegt war, zeigte, wie sehr sie unter dem Einflusse einer neuen Entwicklung stand. Es war das makedonische Heer. In der Stellung, die dieses einnahm, kam der Sieg, den Alexanders Politik über die widerstrebenden Elemente errungen hatte, zum Ausdruck, zugleich offenbarte sich aber darin die ganze Ungewißheit und Zwiespältigkeit der Lage, in die der frühe Tod des Herrschers sein Reich versetzt hatte. Das makedonische Heer war von dem engen Zusam-

menhange mit der Heimat losgelöst, zum schlagfertigen Werkzeuge einer die Welt umfassenden und umgestaltenden Politik umgebildet worden. Aber das, was Alexander weiter erstrebt hatte, das innerliche Aufgehen der Makedonen in dem Weltreich, das Zusammenwachsen mit den anderen Elementen dieses Reiches, war durchaus nicht in gleichem Maße erreicht. Der ursprüngliche Charakter des makedonischen Volksheeres war allerdings in dem Maße geschwunden, als das Königtum aufgehört hatte, ein Volkskönigtum zu sein, eine selbständige makedonische Politik durch die Weltherrschaft aufgesogen worden war. Indessen die nationale Sonderstellung des makedonischen Heeres war wohl durch Alexander zurückgedrängt, aber nicht völlig beseitigt worden. Sie fand ihren Ausdruck in den rein militärischen Formen eines ausgebildeten Korpsgeistes, der die herrschende Truppe gegenüber den anderen Elementen abschloß. Dieser Korpsgeist gelangte nach dem Tode des Königs zu verschärfter Ausprägung. Die Makedonen standen jetzt wieder als die siegreichen Eroberer der großen Masse der übrigen Untertanen des Alexanderreiches gegenüber. Indem sie aber über ihr eigenes Geschick bestimmten, ihre Stellung inmitten einer in Erschütterung und Schwanken geratenen Welt zu sichern und zu befestigen suchten, mußten sie zugleich auch über das Schicksal eben dieser, ihrer überlegenen kriegerischen Kraft unterworfenen Welt eine Entscheidung treffen. In welcher Form war es möglich, in den durch Alexanders Weltpolitik begründeten neuen Verhältnissen die Herrschaftsstellung der Makedonen zu behaupten? Ihr nationaler, politischer wie militärischer Ehrgeiz hatte ja jetzt gerade auch in der weiten Welt eine neue Arena gefunden.

Was von dem makedonischen Heere im allgemeinen gilt, trifft in noch viel höherem Maße auf die Führer dieses Heeres, die Generale Alexanders, zu. Sie waren in besonderem Sinne die Genossen der Eroberung gewesen. Auch ihnen war Makedonien viel zu klein geworden, wie dem großen Alexander selbst. Sie waren in noch ganz anderer Weise aus der engen Beschränkung des makedonischen Volkstums herausgewachsen als die große Masse des makedonischen Heeres. Sie hatten allerdings, bis auf wenige Ausnahmen, auch der Verschmelzungspolitik Alexanders gegenüber die nationale Grundlage ihres persönlichen Daseins noch nicht völlig aufgegeben, sie hielten namentlich fest an dem makedonischen Selbstgefühl, das aus dem Bewußtsein, einem starken, siegreichen und herrschenden Volke anzugehören, entsprang. Aber dieser nationale Ehrgeiz verband sich nun in der eigentümlichsten Weise mit dem Streben und Interesse des starken Individuums, das vor allem sich selbst zur Geltung zu bringen

trachtete, nach weiter und ungehemmter Betätigung persönlicher Herrscherkraft verlangte. Wir sehen nicht mehr einen mit dem heimischen Boden verwachsenen, auch in seinem Herrschaftsstreben in diesem Boden wurzelnden, einheitlich geschlossenen nationalen Adel vor uns, sondern eine Fülle einzelner kraftvoller Persönlichkeiten, die dem Herrscherrechte ihrer eigenen Natur und ihrer besonderen Bestimmung folgen. Mit der nationalen Kraft vereinigte sich der Reichtum individueller Begabung. So sehr wir hierbei die innere Tüchtigkeit und Kernhaftigkeit des makedonischen Volkstums als wichtigen Faktor anzuerkennen, so hoch wir die Schule Philipps und Alexanders in ihrer großen, die Talente entdeckenden und entwickelnden Bedeutung einzuschätzen haben, wir müssen doch noch ein anderes Moment zur Erklärung in Anschlag bringen. Es ist der Einfluß der griechischen Kultur. Wenn wir sonst keinen Beweis hätten für die innere Verwandtschaft, die damals die Makedonen mit dem Griechentum verband, für die Anziehungskraft, die hellenisches Wesen auf das makedonische Volkstum ausübte, die im makedonischen Heerlager sich zeigende Mannigfaltigkeit hoch entwickelter individueller Kräfte, die jetzt nach selbständiger Geltung rangen, würde ein beweiskräftiges Zeugnis ablegen. Wie die genialen Herrenmenschen der Renaissance, so konnten auch die Persönlichkeiten, die jetzt sich anschickten, den Kampf um das Erbe Alexanders aufzunehmen, nur auf dem Boden einer auf das äußerste gesteigerten individualistischen Kultur, wie es die damalige hellenische war, emporkommen, ihre eigentümliche Fähigkeit und ihr besonderes Recht zur Entfaltung bringen.

In den Verhandlungen, die nach dem Tode des großen Weltherrschers im makedonischen Heereslager stattfanden,[1]) tritt uns die

1) Hauptberichte: Diod. XVIII 2ff., Just. XIII 2f., Curt. X 6ff. Die Darstellung des Curtius ist die unzuverlässigste. Vgl. auch noch Arr. succ. Alex. 1ff. Von neueren Erörterungen ist namentlich zu erwähnen: U. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1890. Die Berichte über die Verhandlungen und Streitigkeiten, die im makedonischen Heerlager nach dem Tode Alexanders stattfanden, sowie über die Provinzenverteilung und Einsetzung der Reichsverweserschaft lassen deutlich die ursprünglich einheitliche Quelle, die keine andere sein kann als Hieronymos von Kardia, erkennen (bei Diodor XVIII 3, 1 findet sich gerade in diesem Abschnitt in der Berührung mit Hieron. frg. 1a = App. Mithr. 8 noch ein besonderes Anzeichen, das auf diesen Autor hinweist). Die Aufzählung der zu Babylon verteilten Statthalterschaften geht unzweideutig auf eine gemeinsame Vorlage zurück, die zum Teil nur durch Flüchtigkeit der Epitomatoren entstellt ist oder aus praktischen Gründen eine Veränderung in der Reihenfolge erfahren hat (so die Einfügung von Kleinmedien unmittelbar nach der Erwähnung des größeren Mediens bei Just. XIII 4, 13). Justins Abweichungen sind zum Teil durch Verwechselung mit der Verteilung von Triparadeisos bedingt,

ganze Schwierigkeit der Aufgabe, die zu lösen war, zugleich aber auch bereits die Eigenart der Kräfte, denen die Lösung der Aufgabe zufiel, entgegen.

Zwei Hauptbestrebungen sehen wir im Gegensatze zueinander: Auf der einen Seite finden wir das Fußvolk, das die makedonischen Traditionen als solche vertritt und die Einheit des makedonischen Heeres festzuhalten trachtet. Es ist das zur herrschenden Soldateska umgebildete makedonische Volk, das durch das Fußheer repräsentiert

---

wie vor allem seine Notiz betreffs Parthiens (vgl. mit Arr. succ. Alex. 35, Diod. XVIII 39, 6) beweist. (Anderer Meinung ist Schubert, Quellen z. Gesch. d. Diadochenzeit S. 136.) Vgl. auch G. Bauer, Die Heidelberger Epitome 1914 S. 31ff. Die Angabe, daß Nearchos die Satrapie von Lykien und Pamphylien erhalten habe, während diese Landschaften tatsächlich mit der Satrapie von Großphrygien unter Antigonos vereinigt wurden, erklärt sich aus Verwechselung mit der unter Alexander erfolgten Verleihung dieser Statthalterschaft an Nearchos (Arr. an. III 6, 6). Die Meinung, die Szanto vertreten hat (Arch.-epigr. Mittl. aus Oesterr. XV 12ff. = Ausgew. Abh. herausg. von Swoboda S. 177ff.), daß der Redaktion der Liste von Babylon ursprünglich ein staatsrechtliches oder politisches Prinzip, die Unterscheidung zwischen Satrapien und Strategien, zugrunde gelegen habe, beruht auf unrichtigen Voraussetzungen, und ebenso ist sein Versuch, eine Scheidung der Quellen durchzuführen, mißlungen. In unsern stark kürzenden Berichten lassen sich doch zum Teil noch die besonderen Belege für die gemeinsame Quelle nachweisen; ich hebe hier z. B. nur die Übereinstimmung zwischen Diodor XVIII 2, 2: *οἱ δὲ μέγιστον ἔχοντες ἀξίωμα τῶν φίλων καὶ σωματοφυλάκων* und Arr. succ. Alex. 2: *οἱ μέγιστοι τῶν ἱππέων καὶ τῶν ἡγεμόνων* hervor. Weiter entsprechen sich in bemerkenswerter Weise Just. XIII 4, 9: reversus inde (sc. Perdiccas) inter principes provincias dividit, simul ut et aemulos removeret et munus imperii beneficii sui faceret, und Arr. succ. Alex. 5: *ὅμως ἐς σατραπείας ἀνειπεῖν οὓς ὑπώπτευεν ὡς Ἀρριδαίου κελεύοντος ἔγνω*, Diod. XVIII 2, 3: *τῆς μὲν πρεσβείας οὐδεμίαν ἐποιήσατο μνήμην* und Just. XIII 3, 2: omissa legatione militibus consentiunt. Anderes wird noch seine Erwähnung finden. Curtius Rufus bietet die am meisten abweichende Version der Verhandlungen und Kämpfe nach Alexanders Tode. Hier sehen wir eine auf willkürlichen Veränderungen beruhende Entstellung der ursprünglichen Vorlage — durchaus im Einklange mit dem allgemeinen Charakter dieses Schriftstellers. Die Rollenverteilung ist eine andere, zum Teil schon durch die folgende Entwicklung beeinflußte. Was Meleagros bei Just. XIII 2, 6ff. sagt, wird hier auf Nearchos, Ptolemaeos und Meleagros selbst verteilt, die wahre, für diesen so charakteristische Stellung des Ptolemaeos dadurch verwischt und ihm zugleich wohl ein durch die spätere Maßregel des Eumenes (Diod. XVIII 60f.) veranlaßter Vorschlag zugeschrieben. Die von Curtius wiedergegebene Rede des Meleagros selbst zeigt auch schon den Einfluß der weiteren Gestaltung der Ereignisse; sie wird vom Gegensatz des Meleagros gegen Perdikkas beherrscht; es wird ja auch vorher schon der Vorschlag des Aristonus, dem Perdikkas die oberste Leitung zu übertragen, eingefügt. Vgl. jetzt über die Überlieferung bei Curtius noch Schubert, Quellen z. Gesch. d. Diadochenzeit S. 106ff., dessen quellenkritischer Analyse ich aber zum großen Teil nicht beizustimmen vermag.

wird. Nur im Anschluß an das Königshaus war diese Einheit aufrechtzuerhalten. Deshalb trat das Fußvolk von Anfang an für das angestammte Königtum ein, und zwar für das Königtum in seinem ursprünglichen heimischen Bestande, gegenüber der durch Alexander vollzogenen Vermischung mit orientalischen Elementen. Ein Sohn König Philipps, Halbbruder Alexanders, der geistig schwache Arrhidaeos, wurde von der makedonischen Phalanx als Erbe des Königsthrons proklamiert.

Auf der anderen Seite stehen die Feldherrn Alexanders, an der Spitze der Ritterschaft. Sie vertreten vor allem das Recht ihrer eigenen persönlichen Zukunft. Über ihre Beratung unmittelbar nach dem Tode Alexanders liegt uns ein in der Hauptsache glaubwürdiger Bericht vor.[1]) Die Äußerungen des Ptolemaeos, des nachmaligen Königs von Aegypten, lassen hier die Berufung auf das in der eigenen Tüchtigkeit begründete Recht zur Herrschaft bereits in voller Schärfe und Klarheit erkennen.[2]) Daß Ptolemaeos damit der Stimmung, die gerade die hervorragendsten Führer des Heeres beseelte, Ausdruck verlieh, kann nicht bezweifelt werden. Fraglich konnte es nur scheinen, ob diese ehrgeizigen Herrschaftsbestrebungen sich jetzt schon offen hervorwagen durften und eine Gefährdung der durch das angestammte Recht des Königshauses bedingten Einheit des Reiches nicht alle Verhältnisse in einen wirren Strudel hineinriß. Es ist deshalb durchaus begreiflich, daß man zunächst den eigenen Ehrgeiz hinter der Fürsorge für das Erbe Alexanders zu verbergen trachtete. Man einigte sich im Kreise der Heerführer auf den Beschluß, die Entbindung der Gemahlin Alexanders, Roxane, abzuwarten und im Falle der Geburt eines Thronfolgers für diesen eine vormundschaftliche Regierung einzusetzen. Es war vor allem wohl der Einfluß des Perdikkas, der in diesem Beschlusse zur Geltung kam, und wir dürfen annehmen, daß dieser dem alten orestischen Fürstengeschlechte angehörige Feldherr, dem der sterbende Alexander seinen Siegelring übergeben hatte, von Anfang an unter dem Titel einer Reichsverweserschaft seine eigene Herrschaft aufzurichten strebte.

---

1) Just. XIII 2. U. Koehler (B. S. B. 1890) hat mit Recht den historischen Wert dieses Berichtes und seine wesentliche Übereinstimmung mit der aus Hieronymos abgeleiteten, vornehmlich zunächst auf Arrians Diadochengeschichte zurückgehenden Überlieferung entschieden hervorgehoben.

2) Auf die innere Verwandtschaft des bei Justin § 12 enthaltenen Gedankens: „melius esse ex his legi, qui per virtutem regi suo proximi fuerint, qui provincias regant, quibus bella mandentur“ (vgl. auch Paus. I 6, 2) mit Suidas u. *βασιλεία* habe ich schon Philol. N. F. X S. 638, 27 und „Beitr. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altert.“ S. 59, 2 hingewiesen.

Wie war aber der Gegensatz zwischen den Feldherrn Alexanders und der großen Masse des makedonischen Heeres auszugleichen? Zunächst wurde die Lage um so kritischer, als die makedonische Phalanx in Meleagros, einem der Generale, einen energischen Führer gewann. Die Spannung drohte in offene Feindseligkeiten überzugehen. Zwei makedonische Heerlager standen sich gegenüber. Eine solche Spaltung lag nun aber doch nicht im Interesse der Makedonen selbst, die durch einen gegenseitigen Kampf ihre Stellung in der Welt gefährdeten. Es gelang den vermittelnden Bemühungen einzelner, eine Aussöhnung zustande zu bringen. Arrhidaeos, der Halbbruder Alexanders, wurde unter dem Namen Philippos als König anerkannt; aber es sollte ihm, wenn von Roxane ein männlicher Nachkomme Alexanders geboren würde, dieser als Teilhaber der Herrschaft zur Seite treten — eine Auskunft, die dem Augenblick verdankt wurde und künftige Verwicklungen in sich barg.

Mit der Reichsverweserschaft wurde Perdikkas betraut,[1]) Anti-

---

1) Beloch, Gr. G. III 2 S. 236ff. hat nachzuweisen versucht, daß die Reichsverweserschaft dem Krateros übertragen worden sei. Er stützt sich insbesondere auf Arr. succ. Alex. 3: *Κρατερὸν δὲ προστάτην τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* (sc. *εἶναι συμβαίνουσιν*) und noch mehr auf Dexipp. frg. 1: *τὴν δὲ κηδεμονίαν καὶ ὅση προστασία τῆς βασιλείας Κράτερος ἐπετράπη, ὃ δὴ πρώτιστον τιμῆς τέλος παρὰ Μακεδόσι* (F. H. G. III S. 668). Nach seiner Ansicht sind zwei verschiedene Traditionen anzunehmen, die eine, die in der arrianischen Überlieferung ausgeprägt sei, die andere, die in den übrigen Quellen vorliege.

Schon aus quellenkritischen Gründen werden wir von vornherein dieser Ansicht Belochs Bedenken entgegenbringen dürfen. Es müßten jedenfalls sehr triftige Gründe beigebracht werden, wenn die diodorische Überlieferung so stark von der arrianischen geschieden werden sollte, wie dies eine Folge der Auffassung jenes Forschers sein müßte. Und es würde sich, wenn wir hier eine wesentliche Differenz zwischen Arrian und Diodor annehmen müßten, um eine historisch nicht unwichtige Frage handeln, um einen für das Verständnis der Gegensätze der ersten Diadochenzeit, die Beurteilung der Ursachen für den Ausbruch des ersten Diadochenkrieges wesentlichen Punkt. Wir würden, wenn Beloch recht hätte, den Bericht, den Diodor hierüber gibt, als unzutreffend verwerfen müssen.

Nun ist es ja aber gar nicht der Fall, daß die auf Arrian zurückgehende Überlieferung bezüglich der Reichsverweserschaft im Gegensatze zu den übrigen Quellen stände. Bei Dexippos frg. 1 werden übereinstimmend mit den übrigen Nachrichten *οἱ περὶ Περδίκκαν* als diejenigen genannt, *οἳ κρίσει τῶν Μακεδόνων ἐπετρόπευον αὐτοῖς τὴν ἀρχήν*. Mögen wir hierunter einen ursprünglich beabsichtigten, aus Perdikkas und Leonnatos, Krateros und Antipatros bestehenden Vormundschaftsrat verstehen (Just. XIII 2, 14, Curt. X 7, 8) oder, was wahrscheinlicher ist, nur eine Umschreibung für Perdikkas selbst, etwa: „Perdikkas und seine Umgebung", so steht dieser danach jedenfalls an erster Stelle der Reichsregierung. Und noch deutlicher heißt es bei Arrian succ. Alex. 3, daß mit der Stellung des Perdikkas die *ἐπιτροπὴ τῆς ξυμπάσης βασιλείας* verknüpft war. In der Heidelberger Epitome (Reitzenstein, Poimandres S. 312) wird Per-

patros erhielt die Strategie in Makedonien, mit der zugleich die Leitung der griechischen Angelegenheiten und wohl auch die von Epeiros[1])

1) Vgl. hierüber meinen Artikel P.-W. V 2727.

dikkas *ἐπίτροπος καὶ ἐπιμελητὴς τῶν βασιλικῶν πραγμάτων* genannt. In dem Auszug aus Arrian § 7 wird gesagt, daß die europäischen Kommandobezirke, vor allem Makedonien, Epeiros und Griechenland, dem Antipatros und Krateros überwiesen worden seien. Damit stimmt die Notiz bei Curtius X 7, 9 überein: „Adjecit, ut in Europa Craterus et Antipater res administrarent." Mit der Annahme, daß Krateros mit der Reichsverweserschaft betraut worden sei, ist das unvereinbar. Denn es wird ihm hiernach eine besondere Sphäre seiner Wirksamkeit in Europa zugeteilt. Wenn Diodor für Makedonien und die angrenzenden Gebiete nur Antipatros nennt, so liegt dies daran, daß er, offenbar aus Flüchtigkeit, Krateros überhaupt ausgelassen hat. Beloch hebt mit Recht hervor, daß ein „Condominium" des Antipatros und Krateros in Makedonien zu den schwersten Unzuträglichkeiten hätte führen können. Indessen gerade dies paßte wohl zu Perdikkas' Plänen.

In unserer gesamten Überlieferung, auch der auf Arrian zurückgehenden — soweit wir bei ihrem fragmentarischen Charakter Schlüsse aus ihr ziehen können —, wird für die folgenden Vorgänge die Verweserschaft des Perdikkas, nicht des Krateros, vorausgesetzt. Bei Dexippos frg. 1 ist ausdrücklich davon die Rede, daß Perdikkas die Ämter verteilte (*τὰς ἀρχὰς ἔνειμεν*). Das gleiche wird in dem Auszuge Arrians § 5 berichtet: *ἐς σατραπείας ἀνειπεῖν, οὓς ὑπώπτευεν, ὡς Ἀρριδαίου κελεύοντος ἔγνω.* Seine Tätigkeit wird als eine im Namen des Arrhidaios erfolgende bezeichnet. Es kann dabei durchaus zugegeben werden, daß die Abwesenheit des Krateros von Babylon es dem Perdikkas erleichterte, zu der Stellung des Reichsverwesers zu gelangen. Auch Beloch nimmt die Verteilung durch Perdikkas als eine Tatsache in seine Darstellung auf, obgleich sie sich doch schwer mit seiner Annahme in Einklang bringen läßt. Oder findet sich in der Überlieferung eine Spur davon, daß in der Verweserschaft des Perdikkas an sich eine Usurpation erblickt worden sei? Man hat allerdings (so Grimmig in der Dissertation: „Arrians Diadochengeschichte" Halle 1914 S. 20f.) bei Diodor selbst eine Andeutung hiervon entdecken zu können geglaubt. Aber dieser Versuch, die Ansicht Belochs zu stützen, beruht auf einer offenbar unrichtigen Erklärung von Diod. XVIII 23, 1—3. Grimmig faßt § 3 dieser Stelle: „*ὀρεγόμενος γὰρ βασιλείας ἔσπευδε τὴν Κλεοπάτραν γῆμαι, νομίζων διὰ ταύτης προτρέψεσθαι τοὺς Μακεδόνας συγκατασκευάζειν αὐτῷ τὴν τῶν ὅλων ἐξουσίαν*" so auf, als bedeute sie, Perdikkas habe Kleopatra zu seiner Gattin machen wollen, um mit ihrer Hilfe die *τῶν ὅλων ἐξουσία* und dann das Königtum zu erwerben. In den Worten *τῶν ὅλων ἐξουσία* sieht er also den Hinweis auf die Reichsverweserschaft. Sie beziehen sich aber unzweideutig auf das Königtum selbst. Die Reichsverweserschaft wird von Diodor nicht als ein von Perdikkas erst noch erstrebtes Ziel bezeichnet, sondern sie gilt als Voraussetzung für die Erreichung des letzten Zieles, der Königsherrschaft. Beloch hat gemeint, erst durch seine Annahme trete der Ausbruch des ersten Diadochenkriegs in sein rechtes Licht. „Nicht mehr Krateros, sondern Perdikkas ist es, den die Verantwortung für den Ausbruch des Bürgerkrieges trifft" (Beloch III 2 S. 238; ebenso Grimmig a. O. S. 23). Wir haben aber nicht den geringsten Grund, den ausführlichen, in sich klaren Bericht Diodors (XVIII 23. 25) über den Ausbruch des großen Konflikts zu bezweifeln. Antipatros und Krateros wenden sich gegen Perdikkas, nicht, weil er sich eine Stel-

verbunden war, Krateros die Verweserschaft für das Königtum des Philippos Arrhidaeos. Auch er sollte wahrscheinlich die Stätte seiner Wirksamkeit in Makedonien selbst — neben Antipatros — haben,

---

lung angemaßt hat, die ihm nicht gebührt, sondern weil sie ihre eigene Stellung und Sicherheit durch das Streben des Perdikkas nach der Königswürde für bedroht ansehen. Sie fürchten, wie Diodor sagt (c. 25, 3), daß Perdikkas als König nach Makedonien kommen und ihnen ihre Gewalt nehmen werde. Diodor berichtet auch noch ausdrücklich, daß Antipatros und Krateros durch das Überraschende der ihnen von Antigonos überbrachten Nachrichten in Bestürzung geraten seien. Indem sie nun den Plan eines gemeinsamen Vorgehens gegen Perdikkas fassen, beschließen sie, daß Krateros die Leitung der asiatischen Angelegenheiten, Antipatros die der europäischen übernehmen solle. Diese Regelung erscheint somit als etwas Neues. Krateros wird jetzt überhaupt erst an die Spitze des asiatischen Reichsteils gestellt. Die Erzählung Diodors verträgt sich nicht mit der Annahme, daß er schon vorher die Reichsverweserschaft innegehabt habe.

Wenn Belochs Ansicht richtig wäre, müßten wir jedenfalls mit Kromayer (H. Z. 100 S. 43) den Schluß ziehen, daß Krateros seine Aufgabe als Reichsverweser gründlich verkannt habe. In Wahrheit läßt das Verhalten des Krateros nach unserer Überlieferung durchaus nicht erkennen, daß er die Leitung des Reiches für sich in Anspruch genommen habe. Die entscheidende Rolle in den europäischen Angelegenheiten spielt durchaus Antipatros. Dieser überläßt auch nach dem Ende des lamischen Krieges die Regelung des Verhältnisses der Insel Samos zu Athen den „Königen". Perdikkas setzt dann, natürlich im Namen der „Könige", die Samier wieder in den Besitz ihrer Insel ein. Krateros müßte also in diesem Falle seine eigene Befugnis als Reichsverweser völlig ausgeschaltet haben. Im lamischen Krieg ordnet sich Krateros freiwillig dem Antipatros unter, als er sich mit ihm auf dem thessalischen Kriegsschauplatze vereinigt (Diod. XVIII 16, 5; Bekker, anecd. graec. I 130). Der Artikel des Suidas über Krateros, der auf vorzüglicher Information beruht und, wie schon Niebuhr erkannt hat, Vortr. üb. alt. Gesch. III S. 68, 1, wahrscheinlich auf Arrians Diadochengeschichte zurückgeht, führt in der ausführlichen Begründung des hohen Ansehens, das Krateros bei den Makedonen genießt, durchaus nur seine persönlichen Eigenschaften an. Von einem Rechte des Reichsverwesers ist keine Rede. Hätte Krateros selbst von seiner Würde dem Antipatros gegenüber keinen Gebrauch machen wollen, so würde doch wohl das Heer sich darauf berufen haben.

Wie ist nun die Überlieferung bei Arrian, daß Krateros die *προστασία τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* erhalten habe, zu verstehen? Offenbar handelt es sich hier um eine bedeutende Ehrenstellung, wie ja auch schon der Zusatz des Dexippos: „*ὃ δὴ πρώτιστον τιμῆς τέλος παρὰ Μακεδόσι*" beweist. Vielleicht darf auch darauf hingewiesen werden, daß später von einer besonderen *ἐπιμέλεια* für den jungen Alexander berichtet wird, die seine Großmutter Olympias übernehmen soll, während Polyperchon die Reichsverweserschaft ausübt, Diod. XVIII 49, 4. 57, 2; an der ersten Stelle ist von einer *βασιλικὴ προστασία* die Rede. Es muß nach den vorher angeführten Stellen unserer Überlieferung für wahrscheinlich angesehen werden, daß für Krateros und ebenso für Philippos Arrhidaeos selbst der Aufenthalt in Makedonien in Aussicht genommen war. Eine Usurpation des Perdikkas

eine Bestimmung, die große Schwierigkeiten hervorzubringen geeignet war. Aber die Möglichkeit eines Zerwürfnisses zwischen diesen beiden angesehensten makedonischen Feldherrn mochte von vorn-

bestand dann wohl darin, daß er Philippos Arrhidaeos und — nach der Geburt des jungen Alexander — beide Könige in seiner Gewalt behielt. Hierauf scheint sich Diod. XVIII 23, 2 zu beziehen: „*ὡς δὲ παρέλαβε τάς τε βασιλικὰς δυνάμεις καὶ τὴν τῶν βασιλέων προστασίαν.*“ Vielleicht dürfen wir aus einer Andeutung Diodors XVIII 18, 7, wonach Antipatros nach Beendigung des lamischen Krieges — noch vor dem Abschluß des Bündnisses gegen Perdikkas — dem Krateros *τὴν εἰς τὴν Ἀσίαν ἐπάνοδον συγκατεσκεύασεν*, schließen, daß Krateros sich eben nach Asien begeben sollte, um dort die *προστασία τῆς βασιλείας* auszuüben. Der von Antipatros und Krateros gemeinsam geführte Kampf gegen die Aetoler würde dann zunächst die Ausführung der Absicht verhindert haben.

Laqueur hat im Hermes 54 S. 295ff. eine neue Deutung von Krateros *προστασία τῆς βασιλείας* vorgeschlagen. Indem er — in Übereinstimmung mit meiner Auffassung — an der Reichsverweserschaft des Perdikkas festhält, erklärt er die dem Krateros übertragene *προστασία τῆς βασιλείας* als die Verwaltung des äußeren Apparates, der zum Königtum gehörte. Er stützt seine Erklärung vor allem durch verschiedene Stellen des Polybios, an denen diese Bedeutung von *προστασία* unbestreitbar ist. Vielleicht könnte man auch die Worte Justins XIII 4, 5: „regiae pecuniae custodia Cratero traditur“ im Sinne der von Laqueur vertretenen Auffassung verwerten. Ich sehe, daß auch Laqueur selbst S. 296 darauf hinweist. In der Bemerkung, die sich im Auszuge des Photius aus Arrian findet, Krateros sei *προστάτης τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* gewesen, sieht er ein sprachliches Mißverständnis des Bischofs. An der schon erwähnten Stelle Diodors XVIII 23, 2 glaubt er auf Grund bester handschriftlicher Überlieferung nicht mit den Herausgebern: *ὡς δὲ παρέλαβε* (Perdikkas) . . . *τὴν τῶν βασιλέων προστασίαν*, sondern *τὴν τῶν βασιλείων προστασίαν* lesen zu sollen und meint, daß damit die Übernahme der Verwaltung des königlichen Hofes bezeichnet werde. Dies würde jedenfalls dem Sinne nach dem entsprechen, was in den besprochenen Stellen der arrianischen Überlieferung nach Laqueurs Deutung durch die Worte *προστασία τῆς βασιλείας* ausgedrückt werden sollte. Ich bin durch diesen scharfsinnigen Erklärungsversuch doch nicht völlig überzeugt worden. Abgesehen davon, daß die von Laqueur vertretene Annahme eines sprachlichen Mißverständnisses des Photius mir als einigermaßen bedenklich erscheint, so würde doch auch in der Diodorstelle die *προστασία τῶν βασιλείων*, die Verwaltung des Königshofes — wenn wir ihr eine wirkliche Bedeutung beimessen wollen —, von der persönlichen Fürsorge für die Könige kaum getrennt werden können, sachlich also auf eine ursprünglich dem Krateros übertragene, nachher aber von Perdikkas widerrechtlich angemaßte Obhut über die Könige hinauskommen. Dann scheint mir aber die Lesung *προστασία τῶν βασιλέων* sachlich näher zu liegen als die etwas künstliche *προστασία τῶν βασιλείων*. Wenn wir aber hier zu der bisher herrschenden Lesung und Auffassung zurückkehren, wird die nämliche Deutung auch für die parallelen Stellen der arrianischen Überlieferung, in denen von der *προστασία τῆς βασιλείας* bzw. dem *προστάτης τῆς Ἀρριδαίου βασιλείας* die Rede ist, gelten müssen. Doch sei dem, wie ihm wolle. Die Tatsache, daß bezüglich der Reichsverweserschaft des Perdikkas Einstimmigkeit in unserer Überlieferung herrscht, kann

herein als ein den ehrgeizigen Plänen des Perdikkas nicht ungünstiger Faktor in den Kreis seiner Berechnung gezogen worden sein.[1]) Die Verteilung der Provinzen, die im Zusammenhange mit der Gesamtordnung der Reichsverhältnisse erfolgte, im einzelnen wiederzugeben, hat für die Zwecke unserer Darstellung wenig Interesse. Nur diejenigen Statthalterschaften, die entweder durch die Person ihrer Inhaber oder durch ihre strategische und politische Bedeutung unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen, mögen hervorgehoben werden. Unter ihnen steht an erster Stelle die Satrapie von Aegypten, die dem Ptolemaeos zuteil wurde. Dieser muß von Anfang an als der konsequenteste Vertreter der dynastischen Politik der Diadochen betrachtet werden, die im Kampfe gegen die Reichseinheit

---

nicht bestritten werden. Aber wir werden betonen müssen, daß von vornherein in der Abgrenzung der Befugnisse des Perdikkas und Krateros eine Unklarheit lag und daß darin der Keim schwerer Verwicklungen verborgen war. Aus der *ἐπιμέλεια τῆς βασιλείας*, der Reichsverweserschaft des Perdikkas, entwickelte sich in einer bei seinen tatsächlichen Machtverhältnissen und der Abwesenheit des Krateros nahe liegenden Usurpation auch die *ἐπιμέλεια τῶν βασιλέων*, die Obhut über die Personen der Könige. Der entscheidende Grund für den Ausbruch des ersten Diadochenkrieges lag allerdings, wie schon vorher ausgeführt wurde, nicht in dieser Usurpation an sich, sondern in der wohl begründeten Furcht der anderen Machthaber, daß Perdikkas nach der Königsherrschaft strebe und ihre eigenen Gewalten beseitigen wolle. — Zu ähnlichen Ergebnissen in der hier erörterten Frage ist Vezin, Eumenes v. Kardia, Tübing. Dissert. 1907 S. 135ff. gelangt.

In den Fragmenten der kürzlich von Sidney Smith veröffentlichten babylonischen Chronik (Sidney Smith, Babylonian Historical Texts, 1924) wird die Katastrophe des Perdikkas auf seinem Zuge gegen Ptolemaeos, den Satrapen von Aegypten, erwähnt. Perdikkas wird hier als umman šari bezeichnet. Das ist, wie der Herausgeber hervorhebt, eine ziemlich genaue Übersetzung von *ἐπιμελητὴς τῶν βασιλέων*. Der König selbst, d. h. Philippos Arrhidaeos, führt nach der Chronik den Krieg gegen den Satrapen von Aegypten. Auf die ursprüngliche Befugnis des Perdikkas wird man aus dem Text der babylonischen Chronik kaum sichere Schlüsse ziehen können. Aber das, was sich aus ihr über Perdikkas' Stellung zur Zeit des Zuges gegen Aegypten ergibt, steht durchaus mit dem im Einklang, was wir aus der griechischen Überlieferung entnehmen können.

1) Inwieweit die Strategie des Antipatros und die Verweserschaft des Krateros der allgemeinen Reichsverweserschaft untergeordnet wurden, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit anzugeben; daß ihnen von vornherein eine größere Selbständigkeit zukam als den Provinzialstatthalterschaften, läßt sich nicht bezweifeln. Niese I 194, 4 meint aus dem persischen Ursprunge des Amtes der Chiliarchie, die Perdikkas bekleidet habe, schließen zu können, daß die makedonischen und hellenischen Angelegenheiten der Leitung des Perdikkas nicht unterstanden hätten. Der Schluß ist wohl nicht unanfechtbar. Jedenfalls ist ja auch die Chiliarchie nicht immer auf Asien beschränkt geblieben, wie die letzten Maßregeln des Antipatros (Diod. XVIII 48, 4) beweisen.

eingeleitet wurde und in diesem Kampfe zum Siege gelangte. Wir werden kaum fehlgehen in der Annahme, daß Ptolemaeos selbst sich bei der Verteilung seine Statthalterschaft ausbedang, weil Aegypten wie keine andere unter den Provinzen des Reiches durch seine abgeschlossene Lage und durch seine geschichtliche Vergangenheit zur Grundlage einer selbständigen Herrschaft geeignet war. Von großer Wichtigkeit war auch die Einrichtung eines selbständigen Kommandos in Thrakien, das bisher unter der makedonischen Strategie gestanden hatte. Lysimachos wurde damit betraut. Er hat ebenso wie Ptolemaeos seine Statthalterschaft zur Grundlage einer eigenen Reichsbildung zu machen verstanden. Seine Herrschaft hat große Bedeutung als Grenzwacht der griechischen Kultursphäre gegen die nördlichen Barbaren gewonnen.

Nur die Provinzen, die im Westen des Reiches lagen — Babylonien eingerechnet —, wurden einer neuen Verteilung unterzogen. Im Osten blieb — mit Ausnahme von Medien — die Besetzung der Statthalterposten die nämliche, wie sie schon unter Alexander gewesen war. Eine neue Regelung würde hier das Reichsregiment in zu große Schwierigkeiten und Gefahren verwickelt haben.

Die Verteilung der Provinzen an die Feldherrn Alexanders, wie sie zu Babylon vollzogen wurde, bedeutet an sich schon eine wesentliche Durchbrechung der einheitlichen Reichsorganisation. Alexander hatte ein umfassendes System der Ämterverteilung eingeführt, das geeignet war, die Ausgestaltung der einzelnen Provinzen zu selbständigen Herrschaftsbezirken zu hindern. Jetzt wurden die Provinzen als Teile des von den Makedonen eroberten Landes, der *δορίκτητος χώρα*, den hervorragendsten Führern — gewissermaßen als Anteile an der Gesamtbeute — überlassen. Die Einheit des Reiches wurde allerdings grundsätzlich noch festgehalten und das Reichsregiment als oberste Instanz über den einzelnen Satrapien aufgerichtet. In Wahrheit wurden aber doch die Interessen der Reichsorganisation schon den ehrgeizigen Bestrebungen der einzelnen Großen des Reiches, die jetzt die Möglichkeit erhielten, eigene Herrschaften zu gründen, nachgestellt.

Bald nach der Durchführung der neuen Reichsorganisation gebar Roxane einen Knaben, der den Namen seines Vaters Alexander erhielt und damit zugleich auch, wie ausbedungen worden war, die Aussicht auf Anteil an der Königsgewalt.[1]) Doch ist in den nächsten

1) Dementsprechend heißt es in dem Ehrendekret der Nesioten für Thersippos (O. G. J. 4) *ὅτα δὲ] Ἀλέξανδρος διάλ[λα]ξεν [τὸμ μετ' ἄνθρώ]πων βίον, Φίλιππος δὲ [ὀ Φιλίππω καὶ] Ἀλέξανδρος ὀ Ἀλεξάνδρω τ[ὰμ βασιλε]ίαν παρέλαβον.*

Jahren nach dem Tode Alexanders Philippos Arrhidaeos als der eigentliche Inhaber des Königtums betrachtet worden.[1])

Der Tod Alexanders übte eine besonders starke Rückwirkung auf die griechische Welt aus. Im Osten wie im Westen sehen wir eine Erhebung des Griechentums gegen die makedonische Vorherrschaft, eine Erhebung, die insbesondere durch das griechische Söldnertum repräsentiert wird. Dieses Söldnertum, das erst nach langen und erbitterten Kämpfen dem makedonischen Königtum unterlegen war, das in seiner Eigenwilligkeit immer von neuem die Sicherheit und den Zusammenhang der Reichsorganisation bedroht hatte, war schon zur Zeit des indischen Feldzugs in unruhige Bewegung geraten, hauptsächlich infolge der Weisung Alexanders an seine Satrapen, die griechischen Söldner zu entlassen.[2]) Jetzt, auf die Kunde vom Tode des großen Königs, kam die Feindschaft gegen die makedonische Herrschaft zum offenen Ausbruch.

Die Erhebung des Söldnertums in den östlichen Provinzen des Reiches konnte allerdings ohne große Schwierigkeiten darniedergeworfen werden. Die isolierte Stellung im fernen Osten, die für die

---

1) Dies ergibt sich aus dem Dekret über die Freiheit der griechischen Staaten, Diod. XVIII 56, wie aus verschiedenen inschriftlich erhaltenen Urkunden (vgl. Tarn, Journ. of Hell. Studies 1921 S. 4, 1), so einem Dekret des Königs Philippos (Arrhidaeos), das in der Inschrift über die Tyrannen von Eresos (O.G.J.8) enthalten ist, einer athenischen Inschrift J. G. II[2] 401, wo die Worte *ὑπὸ βασιλ[έω]ς καὶ [Ἀντιπ]άτρου καὶ τῶν ἄλλων Μακεδόνων* sich nur auf die Zeit der Reichsverweserschaft des Antipatros beziehen können, mit dem „König“ also Philippos Arrhidaeos gemeint sein muß, endlich einer Urkunde aus der Satrapie des Statthalters von Karien, Asandros, die eine Datierung nach dem ersten Regierungsjahre des Philippos gibt (Syll.[3] 311 = Syll.[2] 160). Für Aegypten können wir das nämliche folgern aus einer Urkunde, in der das 14. Satrapenjahr des Ptolemaeos dem 7. Regierungsjahre Alexanders IV. gleichgesetzt, also dessen Regierung seit dem Jahre 317 gerechnet wird (Elephantinepapyri ed. Rubensohn 1). Allerdings scheint diese Rechnung nicht allgemein in Aegypten durchgedrungen zu sein. In dem Apophisbuche (Roeder, Urk. z. Rel. d. alten Ägypten S. 98) heißt es: „Geschrieben im Jahre 12 im 4. Überschwemmungsmonate des Pharao Alexander, des Sohnes des Alexander“ (312/1 v. Chr.). Auch in Babylonien scheint, wie wir aus der von Sidney Smith veröffentlichten Chronik schließen können, zunächst nur nach den Regierungsjahren des Philippos Arrhidaeos datiert worden zu sein. Die Datierung nach den Regierungsjahren des jungen Königs Alexander begann auch hier wohl erst nach dem Tode des Philippos Arrhidaeos, wahrscheinlich mit dem Jahre 317/6. Sidney Smith vertritt eine unrichtige Berechnung der Regierungsjahre Alexanders. (Vgl. Beil. 1.) Auch die Münzen, die im Namen des Philippos Arrhidaeos geprägt sind — in Aegypten gehen sie anscheinend den auf den Namen des jungen Alexander geprägten voraus, vgl. Svoronos, Münzen d. Ptolemaeer II S. 3ff. IV S. 6ff. —, führen zu dem nämlichen Ergebnis.

2) Vgl. I[2] S. 469.

nach engerer Fühlung mit der heimatlichen Kulturwelt verlangenden Söldner den Grund zur Empörung bildete,[1]) wurde ihnen zugleich zum Verhängnis. Perdikkas sandte den kriegserfahrenen Satrapen von Medien, Peithon, gegen sie, der aus den oberen Satrapien allerhand Verstärkungen an sich heranzog und im offenen Felde die Aufständischen schlug. Es war aber nicht Peithons Absicht, die Söldner zu vernichten, sondern, wie eine vertrauenswürdige Überlieferung meldet, hatte er den Plan, mit ihrer Hilfe sich eine herrschende Stellung im Osten zu erringen. Die Makedonen aber hielten den mit den Söldnern eingegangenen Vertrag nicht, sondern überfielen die nicht zur Gegenwehr Gerüsteten und machten sie nieder.

Viel größer war die Gefahr im Westen, weil hier das Söldnertum auf heimischem Boden seine werbende Kraft entfalten konnte und mit einer umfassenden politischen Bewegung in Griechenland selbst in enge Verbindung trat. Athen stand wieder im Mittelpunkte dieser Bewegung. Mit dem politischen Interesse der Freiheit verflochten sich die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen bestimmter Bevölkerungsschichten.

Athen hatte seit der Unterwerfung Thebens durch Alexander zwar keinen Versuch mehr eines offenen Kampfes gegen die makedonische Herrschaft gewagt, auch an dem Kriege des Agis sich nicht beteiligt. Aber nur mit Widerstreben sich in das Unvermeidliche fügend, hatte es wohl das Ziel einer Erhebung gegen die makedonische Macht nicht aus den Augen verloren. Die umsichtige Finanzverwaltung des Lykurgos[2]) diente vor allem den Zwecken einer Restaurationspolitik, die auf eine Hebung der äußeren Kräfte Athens wie vornehmlich auf eine Neubelebung seiner politischen und religiösen Traditionen hinausging.[3]) Die Vermehrung der Flotte[4]), die Herstellung von Bauten, die Arsenale für eine verstärkte Rüstung Athens bildeten, bezeugten ebenso, wie die sonstige Bautätigkeit des Lykurgos, wie unermüdlich und geschickt er die finanziellen Mittel für die Ziele dieser Politik flüssig zu machen und zu verwenden wußte. Wenn es wahrscheinlich ist, daß die Organisation der staatlichen Epheben-

---

1) Diod. XVIII 7, 1.

2) Vgl. vornehmlich [Plut.] v. X orat. 852. J. G. II² 457 (II 240) = Syll.³ 326 (Syll.² 168). Unrichtig ist in der uns v. X orat. a. O. erhaltenen Redaktion des Ehrendekretes für Lykurg die Bezeichnung seiner Amtstätigkeit als der eines *τῆς κοινῆς προσόδου ταμίας*.

3) Dieser Charakter der Bestrebungen des Lykurgos tritt uns auch in der Rede gegen Leokrates noch deutlich entgegen.

4) Vgl. auch Koehler, Ath. Mittlg. VI, S. 30 und dazu B. Keil, Anon. Argent. S. 205ff.

erziehung, von der uns Aristoteles[1]) berichtet, in die Zeit der Staatsverwaltung des Lykurgos gehört,[2]) so paßt auch diese Einrichtung der staatlichen Fürsorge für die athenische Jugend — die etwas Neues für den athenischen Staat bezeichnet, die Verwirklichung eines bisher nur von der Idealphilosophie vertretenen Gedankens — durchaus zu dem allgemeinen Charakter der politischen Bestrebungen dieser Zeit.[3]) Schon vor dem Tode Alexanders wurde Athen dadurch, daß der flüchtige Schatzmeister des Königs in Babylon, Harpalos, hier Zuflucht suchte, in Verwicklungen hineingezogen, die das Verhältnis zu Alexander jedenfalls noch gespannter zu machen drohten. Der Verdacht, der Bestechung durch Harpalos zugänglich gewesen zu sein, lag auf einer Reihe von athenischen Staatsmännern und führte auch zur Verurteilung und Flucht des Demosthenes.[4]) Vor allem war es aber der von Alexander erlassene Befehl der Rückführung der Verbannten in die griechischen Staaten, der bei den Athenern große Erbitterung hervorrief, weil er ihre Herrschaft über Samos gefährdete.[5]) Die Nachricht vom Tode Alexanders erweckte in dem leicht erregbaren Volke die weitestgehenden Hoffnungen. Die beträchtliche Anzahl von Söldnern, die nach ihrer Entlassung in Asien am Vorgebirge Taenaron untätig auf neue Beschäftigung warteten, bot den kriegsgeübten Kern einer für die Bekämpfung Makedoniens bestimmten Streitmacht, der zur Verfügung des athenischen Volkes stehende Schatz des Harpalos reiche Mittel zur Anwerbung. In der Person des Atheners Leosthenes fand sich ein tüchtiger Führer des Söldnerheeres. Auch die politische Arbeit zur Bildung einer gegen Makedonien gerichteten Koalition, an der sich vornehmlich wieder der in der Verbannnng weilende unermüdliche Vorkämpfer athenischer Freiheit, Demosthenes, beteiligte, blieb nicht erfolglos. Die Aetoler, die durch die ihnen auferlegte Rückführung der Verbannten sich in ihrer Herrschaft über Oeniadae bedroht sahen, verbanden sich mit den Athenern, eine Reihe von anderen Staaten von Mittel- und Nordgriechenland wie vom Peloponnes folgte. Sogar nichtgriechiche Völker, wie Illyrier und Thraker, nahmen aus Feindschaft gegen

1) Arist. pol. Ath. 42.

2) Vgl. vor allem J. G. II² 1156 (II 563b) = Syll.³ 957 (Syll.² 519).

3) Vgl. hierüber v. Wilamowitz, Arist. u. Athen I, 193f., 351ff., der auch den Zusammenhang dieser Organisation des Ephebeninstituts mit den Vorschriften des platonischen Gesetzesstaates schon kräftig herausgehoben hat.

4) Es ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, in die Einzelheiten des harpalischen Prozesses einzugehen und den Klatsch, der in diesen Gerichtsverhandlungen aufgewühlt wurde, wiederzugeben.

5) Vgl. I² S. 503ff.

die makedonische Herrschaft an diesem allgemeinen „hellenischen“ Kriege teil, der, wie es in athenischen Urkunden heißt, von den Athenern für die Freiheit der Hellenen geführt wurde. Besonders wichtig wurde es, daß im Verlauf des Krieges durch den Abfall der Thessaler von Antipatros die vorzügliche kriegserprobte thessalische Reiterei in den Dienst der verbündeten Hellenen gestellt wurde.[1])

Dieser allgemeinen hellenischen Erhebung gegenüber hatte der makedonische Reichsfeldherr Antipatros einen um so schwereren Stand, als die makedonischen Streitkräfte durch häufige Sendungen von Truppen an Alexander beträchtlich geschwächt waren. Er wandte sich deshalb mit dem Ersuchen um schleunige Hilfe an den auf dem Marsche nach Europa befindlichen Krateros und an den Satrapen vom hellespontischen Phrygien, Leonnatos. Der Statthalter von Thrakien, Lysimachos, war durch Kämpfe mit dem thrakischen König Seuthes in Anspruch genommen.

Die Besetzung des Thermopylenpasses durch Leosthenes versperrte dem nach Süden ziehenden Antipatros den Zugang in das mittlere Griechenland. In offenem Felde geschlagen mußte sich der makedonische Feldherr nach Lamia im südlichen Thessalien zurückziehen, und hier wurde er, nachdem ein Versuch des Leosthenes, die Stadt zu erstürmen, mißlungen war, blockiert. Seine Lage war eine so bedrängte, daß er sich in Friedensverhandlungen einließ, die an den weitgehenden Forderungen der Verbündeten scheiterten. Der Abzug hellenischer Kontingente, namentlich der Aetoler, vom Belagerungsheer, der Tod des Leosthenes und die Vereinigung der Truppen des Leonnatos — nachdem dieser selbst im Kampfe gegen die Hellenen gefallen war — mit dem Heere des Antipatros änderten die Sachlage zugunsten der makedonischen Macht. Doch verschob Antipatros die Entscheidung in offenem Felde bis zur Ankunft des Krateros und zog sich, auf gebirgigem Terrain, das einen Angriff durch die überlegene thessalische Reiterei unmöglich machte, möglichst günstige Stellungen aufsuchend, nach Norden. Im Sommer 322 vereinigte sich Krateros mit Antipatros und im August dieses Jahres kam es zur Schlacht bei Krannon in Thessalien, in der die verbündeten Griechen von den Makedonen geschlagen wurden. Die Niederlage war an sich nicht so schwer, daß sie den Griechen die Fortführung

---

1) Hauptbericht über den lamischen Krieg Diod. XVIII, 8ff.; ferner sind zu vergleichen Arr. succ. Alex. 8ff., Plut. Phok. 23ff., Demosth. 27, Paus. I 25, 4f., Just. XIII, 5, Hyper. IV. Vit. X orat. p. 846; weiter die Urkunden J. G. II² 448 (II 231b) = Syll.³ 310, 317 (Syll.² 161, 163), J. G. II² 467 (II 249) = Syll.³ 327 (Syll.² 180). Vgl. auch meinen Artikel P.-W. I, S. 2504ff.

des Krieges unmöglich gemacht haben würde. Aber sie bedeutete für die Makedonen einen moralischen Erfolg, den die überlegene Strategie und Diplomatie des Antipatros auf das geschickteste ausnutzte. Die Einnahme der wichtigsten thessalischen Städte, wie vor allem von Pharsalos, gab ihm die thessalische Landschaft in seine Hand. Die erfolgreichen Unterhandlungen mit den einzelnen griechischen Staaten, die am Krieg beteiligt waren, führten zu einer Auflösung des Bundes, so daß in der Hauptsache nur noch die Aetoler und Athener der überlegenen makedonischen Macht gegenüberstanden. Befand sich nun Athen wirklich in einer so wehrlosen Lage dem Antipatros gegenüber,[1]) daß es genötigt war, auf seine selbständige politische Stellung zu verzichten und die von Antipatros ihm auferlegten Bedingungen anzunehmen? Der Schlüssel zum Verständnis des Verhaltens der Athener liegt darin, daß auf einem anderen Kriegsschauplatz, zur See, schon vor der Schlacht bei Krannon[2]), eine Entscheidung gefallen war, die allerdings die Aussicht auf erfolgreichen Widerstand für Athen als sehr ungünstig erscheinen ließ. Die makedonische Flotte, die von dem anfänglichen Bestande von 110 auf 240 Schiffe vermehrt worden war, hatte unter der Führung des Kleitos die athenische Flotte von 170 Schiffen angegriffen und ihr eine Niederlage beigebracht.[3]) Die Athener hatten somit jetzt nicht mehr das Übergewicht zur See und befanden sich insofern in einer mißlicheren Lage als nach der Niederlage bei Chaeronea Philipp gegenüber, der mit der unerschütterten Stellung Athens zur See hatte rechnen müssen.[4]) Die Überlegenheit der makedonischen Macht

1) „*ὁ δὲ δῆμος, οὐκ ὢν ἀξιόμαχος*", sagt Diod. XVIII 18, 3.

2) Es ergibt sich dies schon einigermaßen aus der Reihenfolge der Erzählung bei Diodor und vor allem daraus, daß die Schlacht bei Amorgos noch in das Jahr des Kephisodoros, 323/2, fällt.

3) Die Schlacht bei Amorgos (Plut. de Alex. fort. II 5, Demetr. 11), die schon Droysen II 1, 68 vermutungsweise in den Zusammenhang der Operationen des lamischen Krieges eingefügt hatte, ist jetzt durch das Fragment der parischen Marmorchronik (Marm. Par. ed. Jacoby S. 21, 9) bestimmt. Vgl. noch Diod. XVIII 15,8f. und J. G. II^2 505 (II 270) = Syll.^{3} 346 (Syll.^{2} 187). Die große Bedeutung der Seeschlacht hat Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 75f. mit Recht betont. Es scheint der Schlacht bei Amorgos eine andere bei Abydos vorausgegangen zu sein, wie wohl aus Syll.^{3} 341 = J. G. II^2 493, Z. 22f. und J. G. II^2 398 Z. 7f. geschlossen werden darf. Durch diese beiden Inschriften wird somit die Notiz Diodors von zwei Seeschlachten bestätigt. Vgl. Ferguson, Hellenistic Athens S. 17 und Schoch, P.-W. XI 667. Aber die Ortsangabe der echinadischen Inseln bei Diodor kann nicht richtig sein. Der Syll.^{3} 341 sich findenden Erwähnung: *ἐπὶ τοῦ πολέμου τοῦ προτέρου* entspricht Syll.^{3} 329 (Syll.^{2} 266) = J. G. II^2 554 (II 413) Z. 12 f.: *ἐν τῷ πολέμῳ τῷ πρότερον*.

4) Vgl. I^2 S. 264f.

auf dem Meere konnte Athen ein ähnliches Schicksal bereiten, wie es durch Lysandros am Ende des peloponnesischen Krieges erfahren hatte. Auf der Beherrschung des Meeres hatte Athens Großmachtspolitik, überhaupt seine selbständige Machtstellung vor allem beruht; jetzt war auch auf diesem Gebiete sein Prestige dahin und damit zugleich die Grundlage seiner Sicherheit in das Wanken geraten.

Die Kapitulation Athens erfolgte auf die Bedingungen, die Antipatros stellte.[1]) Es verlor seine politische Selbständigkeit und mußte sich mit einer rein kommunalen Autonomie begnügen. Die Verfassung wurde in antidemokratischem Sinne, auf timokratischer Grundlage, geordnet, mit ausdrücklicher Berufung auf die Gesetze Solons. Bei dem nahen persönlichen Verhältnis des Antipatros zu Aristoteles dürfen wir wohl annehmen, daß auch das aristotelische Verfassungsideal der *μέση πολιτεία* als idealer Rechtfertigungsgrund für die athenische Verfassungsänderung dienen mochte. Das Bürgerrecht wurde beschränkt auf diejenigen, die einen Besitz von mehr als 2000 Drachmen hatten; sie galten dem Antipatros als die Repräsentanten einer konservativen, kriegerischen Verwicklungen und politischen Umtrieben abgeneigten Politik. Alle diejenigen, die jenen Zensus nicht erreichten, insgesamt mehr als die Hälfte der Bürgerschaft, unter ihnen vor allem die grundbesitzlose Mehrheit der städtischen Bevölkerung, wurden aus dem athenischen Staatswesen ausgeschlossen. Antipatros gab ihnen Erlaubnis, wenn sie wollten, sich in Thrakien anzusiedeln, und stellte ihnen hierfür Grund und Boden zur Verfügung.[2]) Die gesamte Verfassungsentwicklung, wie sie seit der Zeit der demokratischen Großmachtspolitik in Athen stattgefunden hatte, wurde damit beseitigt.[3]) Eine makedonische Besatzung vollendete die Tatsache der makedonischen Herrschaft. So fand Athen seinen poli-

---

1) Diod. XVIII 18, 3ff.; die wesentliche Übereinstimmung mit dem Arrianfragment bei Suid. u. *ἀνεβάλλετο* — im Unterschiede von der Darstellung Plutarchs Phok. 26 — macht wieder wahrscheinlich, daß bei Diodor der Bericht des Hieronymos zugrunde liegt. Bei Plutarch haben wir eine Umbildung der auf Hieronymos zurückgehenden Überlieferung vor uns, die durch die Tendenz, das Verdienst Phokions um Athen stärker hervortreten zu lassen, bestimmt ist. Die Darstellung des Pausanias VII 10, 4f. hat keinen Wert. Polyb. IX 29, 1ff. ist sehr übertrieben.

2) Ferguson, Hellenist. Athens S. 26f. hält es für unwahrscheinlich, daß viele Bürger Athen verlassen hätten. Dann würde aber die Absicht des Antipatros, Athen von dem Einfluß der neuerungssüchtigen Masse zu befreien, sehr schlecht erreicht worden sein.

3) Daß auch die Volksgerichte damals aufgehoben oder beschränkt worden sind, ist eine sehr wahrscheinliche Folgerung aus Suid. u. *Δημάδης*; vgl. Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 79, 4. de Sanctis, Studi di Storia antica II 3f.

tischen Untergang. Es hat auch in der Folgezeit seine alte Selbständigkeit und Machtstellung — von vorübergehenden Ausnahmen abgesehen — aus eigener Kraft nicht mehr wiederzugewinnen oder zu behaupten vermocht.

Mit dem Schicksale seiner Vaterstadt erfüllte sich zugleich das persönliche Geschick des unermüdlichen Vertreters und Heroldes athenischer Größe und Freiheit. Demosthenes hatte während des lamischen Krieges noch den großen Triumph einer ehrenvollen Rückkehr nach Athen erlebt; nach der Schlacht bei Krannon war er vor Antipatros aus der Stadt geflohen; auf der Insel Kalauria endete er durch Gift, um nicht den Schergen des makedonischen Feldherrn ausgeliefert zu werden.

Demosthenes ist kein Heiliger gewesen, wie ihn Niebuhr darstellt. In der trüben Atmosphäre des politischen Parteikampfes war er oft nicht bloß einseitig, sondern geradezu kleinlich. Von dem Vorwurf persönlicher Gehässigkeit gegen seine politischen Feinde (innerhalb wie außerhalb Athens) ist er nicht freizusprechen. Der Zweck heiligt ihm nicht minder wie seinem großen Gegner Philipp die Mittel, und vor Advokatenkniffen scheut er nicht zurück, wenn sein Parteizweck es verlangt. Aber nicht zu bestreiten ist die Stärke seines athenischen Patriotismus. Die gewaltige Wirkung seiner Reden beruht gewiß auch auf der Vollendung der Form, dem Schwung und der Kraft der Sprache. Mit virtuoser Sicherheit weiß er das Instrument seiner Redekunst zu handhaben und verfügt über die verschiedensten Töne in der Skala menschlicher Empfindungen. Aber das, was ihm die Krone unter allen Rednern des Altertums verleiht, ist doch vor allem die leidenschaftliche Glut seiner Vaterlandsliebe. Seinem Vaterlande hat sein Herz gehört. Und wenn er im Parteiinteresse des demokratischen Athen ungerecht und kurzsichtig werden konnte — daß er die Sache dieses demokratischen Athen zu seiner eigenen gemacht hat, daß er bis zu seinem letzten Atemzug ihr treu geblieben ist, läßt ihn in seinem Ringen und Untergehen als eine der großen tragischen Gestalten des Altertums erscheinen. Er hat den Ruhm der Polis in seinem Wirken verkündet und hat ihren Untergang nicht überlebt. So ist er in der geschichtlichen Erinnerung unzertrennlich mit ihrer Größe verbunden.

Die Regelung der griechischen Verhältnisse, die Antipatros am Ende des lamischen Krieges durchführte, ist charakteristisch für seine Behandlung der griechischen Staaten überhaupt und bringt seine Politik in dieser Richtung gewissermaßen zum Abschluß. Er verzichtet auf jeden Versuch einer gemeinsamen Organisation der

griechischen Staatenwelt nach dem Vorbild der von Philipp begründeten panhellenischen Verfassung.[1]) Seine Politik ist vielmehr darauf gerichtet, die einzelnen Staaten in ihren besonderen Interessen von Makedonien abhängig zu machen, die Regierungen möglichst mit makedonischen Parteigängern zu besetzen, überall den antidemokratischen Bestrebungen zum Siege zu verhelfen und durch Besatzungen die makedonische Herrschaft noch besonders zu stützen.[2]) Es war ein System, nicht unähnlich dem, das Lysandros früher befolgt hatte. Die griechische Freiheit konnte allerdings unter diesem System nicht bestehen, aber die Politik des Antipatros unterschied sich doch von der des Lysandros nicht unwesentlich dadurch, daß sie nicht dem persönlichen Ehrgeiz eines rücksichtslosen Gewalthabers, sondern dem Interesse der makedonischen Herrschaft diente, und es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß Antipatros glaubte, dadurch zugleich den allgemeinen Frieden und die Ruhe in Griechenland am wirksamsten herstellen zu können.

Nach Beendigung des lamischen Krieges gestaltete Antipatros seine Verbindung mit Krateros noch enger, indem er diesem seine Tochter Phila vermählte. Dann vereinigte er sich — noch vor Ende des Jahres 322 — mit ihm zu einem gemeinsamen Unternehmen gegen die Aetoler, die allein von allen griechischen Staaten noch nicht unterworfen waren und durch ihre Kriegslust den allgemeinen Frieden in Griechenland gefährdeten. Die beiden makedonischen Feldherrn hatten die Aetoler schon in große Bedrängnis gebracht, indem sie trotz der Schwierigkeiten des Winters in dem gebirgigen Lande aushielten, da erschien bei ihnen der Satrap von Großphrygien, Antigonos, und teilte ihnen die ehrgeizigen Pläne des Perdikkas mit, die ihrer aller Sicherheit bedrohten. Es war der Beginn der gewaltigsten Verwicklungen, das Signal zu den furchtbaren Kämpfen der Diadochen untereinander.

Perdikkas war, nachdem er in den Besitz der höchsten Gewalt im Reiche gelangt war, mit großer Energie bestrebt gewesen, seine Stellung zu befestigen. In Eumenes von Kardia[3]), der bereits unter

1) Der korinthische Bund, den schon Alexander in seinen letzten Regierungsjahren immer mehr hatte verfallen lassen, war tatsächlich durch den lamischen Krieg, der gegen seine Grundlagen verstieß, aufgehoben.

2) Vgl. Diod, XVIII 18, 8. 55, 2. 56, 3. 69, 3. J. G. II² 448 (II 231ᵇ) = Syll.³ 317 (Syll.² 163) Z. 16f.

3) Vgl. meinen Artikel Eumenes P.-W. VI 1083ff. Vezin, Eumenes von Kardia. 1907. Zum folgenden vgl. vor allem Diod. XVIII 22ff. Arr. succ. Alex. 11ff. Fragm. Vat. ed. Reitzenstein (Bresl. phil. Abh. III) § 1ff. Just. XIII 6. Plut. Eum. 3ff. Nepos Eum. 3.

Alexander als Chef der königlichen Kanzlei eine wichtige Tätigkeit entfaltet und bei der Provinzenverteilung von Babylon Kappadokien mit den nördlich angrenzenden Gebieten als Satrapie erhalten hatte, fand er einen ebenso klugen Ratgeber wie eifrig ergebenen Verfechter seiner ehrgeizigen Absichten und Hoffnungen. Auf der andern Seite scheint seine Stellung schon sehr bald das Mißtrauen und die Besorgnis der weitsichtigsten und tatkräftigsten Vertreter selbständiger Herrschaftsbestrebungen unter den makedonischen Feldherrn, so vornehmlich des Antigonos und Ptolemaeos, hervorgerufen zu haben. Der Befehl, den er an die Satrapen von Großphrygien und vom hellespontischen Phrygien, Antigonos und Leonnatos, ergehen ließ, mit ihren Streitkräften Eumenes in den Besitz seiner Satrapie Kappadokien, wo sich ein einheimisches Fürstentum des Ariarathes gebildet hatte, zu setzen, wurde weder von Antigonos noch von Leonnatos, der damals dem Antipatros zu Hilfe eilte, ausgeführt. Ptolemaeos knüpfte schon sehr frühzeitig Verhandlungen mit Antipatros an, um dessen Unterstützung für sich zu gewinnen.[1])

Perdikkas zog jetzt (im Jahre 322) selbst gegen Ariarathes, besiegte ihn und setzte Eumenes in die Satrapie Kappadokien ein. Im Anschlusse an diesen erfolgreichen Feldzug stellte er zugleich die Autorität des Reichsregimentes gegenüber den räuberischen Gebirgsbewohnern Pisidiens her. Als er dann Antigonos wegen seines eigenmächtigen Verhaltens zur Verantwortung ziehen wollte, entzog sich dieser durch die Flucht zu Antipatros und Krateros der Bestrafung.

Die politischen Pläne des Perdikkas waren damals, wie es scheint, schon geradezu auf die Erwerbung der Königswürde gerichtet. Der Erreichung dieses Ziels sollte seine Vermählung mit Kleopatra, der Schwester Alexanders des Großen, die Eumenes besonders eifrig betrieb, dienen. Die Mutter der Kleopatra, Olympias, hatte den Reichsverweser hierzu selbst aufgefordert. Eine Ausführung dieses Planes mußte den Gegensatz gegen Antipatros zum offenen Ausbruch bringen, da gerade jetzt die schon länger geplante Verbindung des Perdikkas mit Nikaea, der Tochter des Antipatros, zum Abschluß gelangt war.[2])

Die Nachricht von den ehrgeizigen Absichten des Perdikkas, die Antigonos dem Antipatros und Krateros überbrachte, führte zur Bil-

---

1) Diod. XVIII 14, 2.

2) Grimmig, Arrians Diadochengeschichte S. 47 nimmt mit Unrecht hier einen Unterschied zwischen Arrian und Diodor an. Aus Arrian § 21 und § 26 geht vielmehr hervor, daß er auch wie Diodor XVIII 23, 1ff. zunächst die Verbindung des Perdikkas mit Nikaea als vollzogen berichtet hat.

dung einer umfassenden Koalition gegen die Stellung des Reichsverwesers. Antipatros und Krateros beschlossen Frieden mit den Aetolern zu schließen und nach Asien überzusetzen, um sich gegen Perdikkas zu wenden. Es wurde dabei sogleich eine Neuregelung der Reichsverwaltung in das Auge gefaßt, durch die dem Antipatros die oberste Leitung der europäischen, dem Krateros die der asiatischen Reichsangelegenheiten zufallen sollte. In den Bund wurde vor allem zunächst Ptolemaeos gezogen. Dieser hatte mit großer Klugheit seine Herrschaftsstellung in Aegypten ausgebaut, durch sein gewinnendes Wesen sich die Sympathien der einheimischen Bevölkerung errungen, sich eine ansehnliche militärische Streitmacht zu verschaffen gewußt und durch die Eroberung von Kyrene sein Herrschaftsgebiet bereits beträchtlich erweitert.[1]) Ihn mußte Perdikkas vornehmlich bekämpfen, weil er in seiner selbständig abgeschlossenen Machtstellung die einheitliche Herrschaft des Reichsverwesers über das Gesamtreich besonders bedrohte.

Perdikkas hatte, wie wir aus Andeutungen unserer Überlieferung entnehmen können,[2]) den Plan, selbst an der Spitze eines Heeres nach Makedonien zu ziehen und hier, im alten Stammlande des Alexanderreiches, sich zum König ausrufen zu lassen. Darauf deutet auch eine Nachricht[3]) hin, daß der Reichsverweser die Absicht gehabt habe, entgegen dem früheren Beschlusse der makedonischen Heeresversammlung, den Leichnam Alexanders nicht nach dem Ammonheiligtum bringen zu lassen, sondern ihn in der alten makedonischen Königsstadt Aegae beizusetzen. Er konnte einen politischen Zweck hierdurch nur dann erreichen, wenn die Beisetzung unter seiner Autorität erfolgte und somit zugleich zu deren Stärkung diente. Dies war aber, wie die Verhältnisse damals lagen, nur möglich, wenn er Herr der politischen und militärischen Lage war. Am besten und eindrucksvollsten konnte es unter dem Schutze einer von ihm selbst nach Makedonien geführten überlegenen Streitmacht geschehen. Es fragte sich nur, wie die politischen Pläne des Perdikkas sich militärisch am leichtesten verwirklichen ließen, ob es rätlicher war, zunächst nach Makedonien gegen Antipatros und Krateros oder nach Aegypten gegen Ptolemaeos zu ziehen. Im Kriegsrat des Reichsverwesers wurde beschlossen, den entscheidenden Angriff

---

1) Diod. XVIII 14, 1. 19ff. Just. XIII 6, 18ff.

2) Diod. XVIII 25, 6 redet ausdrücklich von der *κατὰ τὴν Μακεδονίαν ὁρμή* des Perdikkas und seiner Anhänger. Vgl. auch Just. XIII 6, 11f.

3) Paus. I 6, 3. Meine frühere Erörterung Rh. Mus. Bd. 52 S. 56f. ist nach Obigem richtigzustellen.

gegen Aegypten zu richten, zugleich aber durch umfassende Abwehrmaßregeln gegen die im Rücken drohende Gefahr Deckung zu suchen.[1]) Eumenes erhielt das oberste Kommando in Kleinasien und sollte alles daransetzen, eine Landung des Antipatros und Krateros zu verhindern. Um seine Stellung in Kleinasien zu einer möglichst starken zu gestalten, wurde ihm zugleich eine Vergrößerung seiner Statthalterschaft durch die Satrapien des Antigonos und Asandros (Karien) bestimmt. Ein Bündnis mit den Aetolern, das Perdikkas sich nicht scheute abzuschließen,[2]) sollte eine Diversion zu dessen Gunsten in Europa bewirken und Antipatros so beschäftigen, daß er nicht seine volle Kraft nach Asien zu wenden vermochte. Wir sehen, wie damals schon die Idee der Integrität des Reiches unter dem Einflusse der ehrgeizigen Herrschaftsbestrebungen der makedonischen Großen zerbröckelte. Der militärischen Aktion zu Lande sollte auch eine umfassende Rüstung zur See an die Seite treten, vor allem um den Angriff auf Aegypten zu unterstützen.[3])

Der Plan des Perdikkas kam nicht in der Art, wie dieser gehofft hatte, zur Ausführung. Politisch begegnete offenbar seine Stellung einem weitgehenden Mißtrauen der makedonischen Großen. Der zwischen Antipatros, Krateros und Ptolemaeos geschlossene Bund gewann eine große Ausdehnung. Lysimachos von Thrakien wird vermutlich bald beigetreten sein,[4]) wenn auch seine militärischen Kräfte

1) Just. XIII 6, 11ff.; vgl. Diod. XVIII 25, 6. 29, 1.

2) Diod. XVIII 38, 1.

3) Diod. XVIII 37, 3. Bei Justin XIII 6, 16 lesen wir, daß Kleitos, dem Sieger in der Seeschlacht bei Amorgos, der Oberbefehl über die Flotte des Perdikkas übertragen worden sei, während sich aus der angeführten Stelle Diodors ergibt, daß Attalos diese Stellung innehatte. Kleitos steht jedenfalls später auf der Seite der Gegner des Perdikkas, wie wir schon daraus schließen können, daß er in der Teilung von Triparadeisos die Satrapie Lydien erhält. Auch seine Erwähnung im Ehrendekret für Thersippos *ἔπραξε* (sc. *Θέρσιππος*) *δὲ καὶ πρὸς Κλε[ῖτ]ον περὶ τᾶς εἰς Κύπρον στρατείας* (O. G. J. 4 = J. G. XII 2 nr. 645) zeigt ihn auf der Seite der Koalition, mag die Expedition nach Kypros nun, wie Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 92, 2 nach dem Vorgange von Droysen II 1 S. 135, 2 meint, in das Jahr 321 oder, wofür die chronologische Ordnung im Dekret zu sprechen, scheint, in das folgende Jahr gehören. Wir müssen also entweder (mit Beloch III 1 S. 90, 2) annehmen, daß bei Justin ein Versehen vorliegt, oder daß Kleitos sich bald auf die Seite des Antipatros gewendet hat (so Droysen a. a. O.), wie ja bei verschiedenen ursprünglichen Parteigängern des Perdikkas, so bei dem an Stelle des Philotas zum Satrapen von Kilikien eingesetzten Philoxenos (Arr. frg. Vatic. § 2. Just. XIII 6, 16) ein Abfall von der Sache des Perdikkas stattgefunden zu haben scheint.

4) Wir können dies wohl besonders daraus schließen, daß er anscheinend keinen Versuch gemacht hat, den Durchmarsch des Antipatros und Krateros nach Kleinasien zu verhindern.

vor allem durch die Kämpfe mit den Thrakern in Anspruch genommen wurden. In Kleinasien stellten sich die Satrapen von Lydien und Karien auf die Seite der Koalition. Dem Ptolemaeos gelang ein kluger politischer Schachzug gegen den Reichsverweser. Er gewann den mit der Überführung der Leiche Alexanders nach dem Ammonheiligtum betrauten Arrhidaeos für sich und bestimmte diesen, ihm selbst die Beisetzung des Leichnams des großen Königs zu überlassen. Die Maßregeln, die Perdikkas getroffen hatte, um die Ausführung der Absicht des Ptolemaeos zu hindern, waren mißlungen. Dieser konnte an der aegyptischen Grenze die Leiche Alexanders empfangen und vorläufig in Memphis beisetzen.[1]) Durch die Beisetzung Alexanders auf aegyptischem Boden verknüpfte Ptolemaeos seine eigene Stellung in vorzüglichem Maße mit der Person des großen Archegeten des makedonischen Reiches, wie die Begründung der ptolemaeischen Herrschaft überhaupt unter dem Zeichen einer besonders engen Verbindung mit Alexander und einer besonders starken Pflege seines Andenkens steht.

Auch die militärische Durchführung der Pläne des Perdikkas erfüllte nicht die daran geknüpften Hoffnungen. Durch die geschickten Operationen, die Antigonos im Verein mit den Statthaltern von Lydien und Karien ausführte, wurde Eumenes nach dem Inneren Kleinasiens gedrängt und somit eine Verhinderung des Überganges des Antipatros und Krateros nach Kleinasien unmöglich gemacht.[2]) Die Unterwerfung Athens durch Antipatros stellte die immer noch nicht unbeträchtliche athenische Flotte zur Verfügung der Koalition. Die kyprischen Fürsten, die schon vorher für Ptolemaeos gewonnen worden waren,[3]) hatten ebenfalls eine ansehnliche Zahl von Schiffen, mit denen sie Ptolemaeos zu unterstützen gedachten, zusammengebracht.[4]) Antigonos ging nach erfolgreicher Bekämpfung des Eumenes in Kleinasien mit einer athenischen Flotte nach Kypros, um dort gemeinsam mit den Fürsten der Insel die Sache der Koalition gegen die Feldherren des Perdikkas zu führen. Auch hier scheint seine Tätigkeit von Erfolg begleitet gewesen zu sein.[5])

Krateros und Antipatros gelangten (im Frühsommer 321) glück-

---

1) Im Jahre des Archippos 321/0. Marm. Par. ed. Jacoby S. 21. Arr. succ. Alex. 25. frg. Vat. § 1. Diod. XVIII 26ff. Paus. I 6,3. 7,1.

2) Diod. XVIII 29, 1ff. Arr. succ. Alex. frg. Vat. § 7ff.

3) Just. XIII 6, 19. 4) Arr. frg. Vat. § 6.

5) Hierauf bezieht sich gewiß die Erwähnung in dem Ehrendekret für Phaedros J. G. II² 682 (II 331) = Syll.³ 409 (Syll.² 213) Z. 5ff., wie schon Droysen II 1 S. 135, 2 vermutet hat (Dittenberger z. d. St. bestreitet diese Beziehung mit Unrecht). Vgl. auch Arr. succ. Alex. 30.

lich über den Hellespont nach Kleinasien, wo sie einen vergeblichen Versuch machten, Eumenes auf ihre Seite herüberzuziehen. Sie trennten dann ihre Streitkräfte. Krateros zog dem Eumenes entgegen, Antipatros setzte seinen Marsch in der Richtung auf Kilikien fort, um hier die Anhänger des Perdikkas zu bekämpfen. Nach Vollendung dieser nächsten Aufgaben gedachten sie sich wieder zu vereinigen und dann mit Ptolemaeos zu entscheidendem Angriffe auf Perdikkas zu verbinden. Der Umstand, daß Krateros allein gegen Eumenes zog, läßt uns erkennen, wie er seiner Sache sicher war, im Vertrauen auf seine reiche militärische Erfahrung und vor allem im Bewußtsein der beherrschenden Autorität, die er bei den Makedonen genoß. Aber gerade diesen Faktor in der Rechnung des Krateros wußte Eumenes, wenn wir der Überlieferung hierin folgen dürfen, auszuschalten. Er täuschte sein eigenes Heer über die Person des Gegners, mit dem der Kampf bevorstand, und beseitigte so die Gefahr, die ihm aus der Zuneigung der Makedonen zu Krateros hätte erwachsen können. Das Zusammentreffen mit dem Feinde[1]) endete mit einem Siege des Eumenes[2]), der sein militärisches Organisationstalent durch die Ausbildung einer aus der einheimischen Bevölkerung seiner Provinz ausgewählten Reitertruppe bewährt hatte und jetzt auch als geschickter Strateg seine Kräfte zu verwenden wußte. Die für Eumenes günstige Entscheidung wurde, wie es scheint, hauptsächlich durch die Überlegenheit seiner Reiterei und dadurch, daß Krateros selbst in heftigem Kampfe infolge des Falles seines Pferdes getötet wurde, herbeigeführt. Indessen war es keine entscheidende Niederlage, die das Heer des Krateros erlitt; die Phalanx war kaum

1) Der Ort der Schlacht läßt sich nicht genauer feststellen; *περὶ Καππαδοκίαν* heißt es Diod. XVIII 37, 1.

2) Arr. succ. Alex. 27. Suid u. *Κρατερός*. Diod. XVIII 30ff. Plut. Eum. 7. Nep. Eum. 4. Just. XIII 8. Über das gegenseitige Verhältnis der Berichte vom Ende des Krateros vgl. meine Bemerkung P.-W. VI S. 1085f. Ich habe es hier versäumt, hervorzuheben, daß die nämliche Ansicht über diese Berichte im wesentlichen schon von U. Koehler (Berl. Sitzungsber. 1890) vertreten wird. Vezin, Eumenes v. Kardia S. 47f. S. 151ff. meint, hauptsächlich auf Grund der Berichte Justins und des Nepos, daß Eumenes den Krateros auf dem Marsche überrascht und zum Kampfe gezwungen habe, ehe dieser seine ganze Phalanx zur Stelle gehabt habe. Dadurch würde sich allerdings der auffallende Umstand, daß die Phalanx überhaupt nicht richtig in das Gefecht gekommen ist, erklären lassen. Mit der Darstellung Diodors läßt sich aber diese Auffassung kaum in Einklang bringen. Auch wird man Nietzold, die Überlieferung d. Diadochengeschichte bis zur Schlacht bei Ipsos, 1905 S. 81f. zugeben müssen, daß die Erzählungen bei Plutarch, Justin und Nepos wohl eine Umbildung der auf Hieronymos zurückgehenden Tradition erkennen lassen, eine Umbildung, die in übertreibender Ausnutzung des Motivs der Beliebtheit des Krateros erfolgte.

ordentlich zum Kampfe gekommen. Es gelang ihr, den Abmarsch zu Antipatros zu bewerkstelligen und so sich wieder mit dessen Heere zu vereinigen. Der Tod des Krateros bedeutete jedenfalls für die Sache des Reiches im Ganzen einen schweren Verlust. Durch das Heldenhafte seiner Erscheinung und die Leutseligkeit und Kameradschaftlichkeit seines Wesens genoß er im makedonischen Heere eine allgemeine Verehrung wie kein anderer der Generale Alexanders. Der Glanz der Gunst des großen Königs ruhte noch in besonderem Maße auf seiner Person. So war er vor allem auch geeignet, ausgleichend und versöhnend zu wirken und in den Zwistigkeiten und ehrgeizigen Sonderbestrebungen der makedonischen Großen die Einheit des Makedonentums zu vertreten.

Unterdessen war die Katastrophe in dem Unternehmen des Perdikkas selbst eingetreten. Dieser hatte es bei seinem herrischen und hochfahrenden Charakter wenig verstanden, die Sympathie des makedonischen Heeres zu gewinnen. Es war mehr die große Energie, mit der er die Autorität seines Amtes geltend machte, als die besondere Anziehungskraft seiner Persönlichkeit, worauf die Erfolge seiner Stellung bisher geruht hatten. Jetzt geriet er im Kampfe gegen einen so klugen Gegner wie Ptolemaeos, der mit seltenem Geschick die Menschen zu behandeln und die Verhältnisse für sich auszunutzen wußte, in große Schwierigkeiten. Ptolemaeos hatte, unterstützt durch die Natur des Landes, ein außerordentlich wirksames System der Verteidigung eingerichtet. Die Mißerfolge, die bei den Versuchen, diese Bollwerke zu nehmen und in die Nillandschaft einzudringen, dem Heere des Perdikkas zuteil wurden, erweckten hier allgemeine Unzufriedenheit und führten zur Ermordung des Reichsverwesers (wohl Frühsommer 321).[1]) Bald darauf gelangte die Kunde von dem Siege des Eumenes in Kleinasien und dem Ende des Krateros in das makedonische Lager. Die Erbitterung über den Tod des Krateros fand in dem Todesurteil Ausdruck, das die makedonische Heeresversammlung über Eumenes und die hervorragendsten Führer unter den Anhängern des Perdikkas aussprach.[2]) Ptolemaeos würde es auf Grund der Sympathien, die er sich auch im Lager des Perdikkas erworben hatte, leicht geworden sein, jetzt in die Nachfolge des Reichsverwesers ein-

1) Diese wird auch in der von Sidney Smith veröffentlichten babylonischen Chronik erwähnt (Sidney Smith, Babylonian Historical Texts, 1924, S. 140. 142). Hier ist von dem Kampfe des Königs selbst mit dem Satrapen von Aegypten die Rede.

2) Arr. succ. Alex. 28ff. Diod. XVIII 33ff. Just. XIII 8, 10. Nep. Eum. 5, 1. Plut. Eum. 8.

zutreten[1]), aber er verschmähte es. Er blieb der Politik getreu, die er bisher mit so großem Erfolge vertreten hatte, die auf den Ausbau seiner Sonderherrschaft, nicht auf die Herrschaft über das Reich gerichtet war. Diese Politik, die auch an der Bildung der Koalition gegen Perdikkas einen so wesentlichen Anteil hatte, gewann durch den unglücklichen Ausgang der aegyptischen Expedition des Perdikkas eine entscheidende Stärkung. Ptolemaeos hat sich, soweit wir zu erkennen vermögen, in der Folgezeit darauf berufen, daß er das ihm als hervorragendem Genossen der makedonischen Eroberung zugefallene Land Aegypten durch die Waffengewalt des Siegers behauptet und so noch in besonderem Maße sich zu eigen gemacht habe.[2]) Dieses Recht der Sonderherrschaft wurde nicht bloß tatsächlich verwirklicht, sondern ausdrücklich durch die nachfolgende Regelung der Reichsangelegenheiten zu Triparadeisos von den Makedonen anerkannt.[3])

Auf Vorschlag des Ptolemaeos wurden Peithon und Arrhidaeos[4]) mit der provisorischen Führung der Reichsverweserschaft betraut[5]) und dann, nachdem Antipatros in Triparadeisos im oberen Syrien mit ihnen und dem Reichsheere zusammengetroffen war, diesem die Leitung des Reiches und die vormundschaftliche Regierung für die Könige übertragen. Antipatros nahm nun, nachdem er einem durch die Ränke der Eurydike, der Gemahlin des Philippos Arrhidaeos[6]), angezettelten Aufstand der makedonischen Truppen nur mit Mühe entgangen war, eine neue Verteilung der Provinzen des Reiches vor.[7]) Die östlichen Landschaften wurden jetzt in die Neuverteilung eingeschlossen, doch wurden hier in den meisten Fällen die bisherigen Inhaber der Statthalterposten bestätigt. Auch im Westen blieb zum Teil die Besetzung der Statthalterschaften die nämliche. Neu besetzt wurden natürlich alle Satrapien, die im Besitze von Anhängern des Perdikkas gewesen waren. Diejenigen, die bei der Ermordung des Perdikkas eine besondere Rolle gespielt hatten, wurden bei der Neuverteilung besonders bedacht, so vor allem Antigenes, der Anführer der Argyraspiden, der Susiane erhielt, und Seleukos, dem die

1) Diod. XVIII 36, 6; vgl. auch Arr. succ. Alex. 29.

2) Vgl. Diod. XX 76, 7.

3) Sehr charakteristisch heißt es Arr. succ. Alex. 34: *καὶ ὅτι ἂν πρὸς τούτοις δόριον ἐπικτήσηται πρὸς δυομένου ἡλίου.*

4) Daß dies, und nicht, wie Droysen annahm, Arrhabaios die richtige Namensform ist, wird jetzt durch die parische Chronik S. 22, 12 ed. Jacoby erwiesen (vgl. auch Hoffmann, Die Makedonen S. 134f.).

5) Arr. succ. Alex. 30.

6) Vgl. P.-W. VI 1326.

7) Arr. succ. Alex. 34ff. Diod. XVIII 39. App. Syr. 52. 53.

Provinz Babylonien zufiel.[1]) Ptolemaeos wurde nicht nur der Besitz seiner bisherigen Satrapie bestätigt, sondern ihm auch ausdrücklich alles, was er noch weiter nach Westen zu erwerben würde, zugesprochen. Antigonos, der seine frühere Statthalterschaft behielt, wurde zugleich zum Reichsfeldherrn von Asien ernannt und mit der Führung des Krieges gegen die Anhänger des Perdikkas betraut. Kassandros, der Sohn des Antipatros, wurde ihm als Chiliarch beigegeben. Die Fürsorge für die Könige wurde zunächst dem Antigonos übertragen, dann aber entschloß sich Antipatros, die Könige mit sich nach Makedonien hinüberzuführen.[2])

Die Teilung von Triparadeisos stellt einen Kompromiß zwischen der Reichseinheit und den aufstrebenden Sonderherrschaften dar. Aber die letzteren sind schon bei weitem der stärkere Teil. Es entsprach durchaus der bisherigen politischen Stellung des Antipatros und den von ihm vertretenen politischen Traditionen, daß die Leitung des Reiches nach Makedonien verlegt wurde. Allein hier lag seit Alexander nicht mehr das Schwergewicht des Reiches. Auf asiatischem Boden wurde jedenfalls den Herrschaftsbestrebungen der makedonischen Großen jetzt ein weiter Spielraum eröffnet.

Antipatros fand bei seiner Rückkehr nach Makedonien den Frieden des Reiches, der durch einen Einfall der Aetoler in Thessalien und die Aufwiegelung dieser Landschaft gegen die makedonische Herrschaft gestört worden war, durch Polyperchon, den er als Feldherrn in Makedonien zurückgelassen hatte, wiederhergestellt. Er überlebte nicht lange mehr die Neuorganisation des Reiches. Im Jahre 319 (wahrscheinlich im Frühjahr)[3]) erlag er einer schweren Krankheit. Seine letzten Maßregeln bewiesen, daß er das Interesse des Reichs über das seines eigenen Hauses zu stellen suchte. Er bestimmte

1) Die wörtliche Übereinstimmung zwischen Arr. succ. Alex. 35: *Ἀντιγένει δὲ τῷ πρώτῳ μὲν ἐπιθεμένῳ Περδίκκᾳ* und Diod. XVIII 39, 6: *διὰ τὸ τοῦτον πρῶτον πεποιῆσθαι τὴν ἐπὶ τὸν Περδίκκαν ἐπίθεσιν*, läßt bei beiden auf die nämliche Vorlage (Hieronymos) schließen. Vgl. auch Nep. Eum. 5, 1.

2) Arr. succ. Alex. 42. 44. Vgl. jetzt auch die von Sidney Smith herausgegebene babylonische Chronik. Hier ist auch von einem Schiffbruch bei der Rückkehr des Antipatros die Rede, S. 140 (143), 8. 145, 8. Aus der Chronik scheint hervorzugehen, daß Antipatros die Könige voraussandte; vgl. Sidney Smith S. 130.

3) Vgl. Beloch, Gr. Gesch. III² S. 190. Für das Frühjahr scheint auch die babylonische Chronik zu sprechen (5. Jahr des Philippos = 320/19. Die Chronik folgt einer auch sonst schon für Philippos Arrhidaeos von E. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch. II S. 457 nachgewiesenen Berechnung, die das Todesjahr Alexanders d. Gr. als das erste Jahr seines Nachfolgers rechnete). Die parische Chronik (ed. Jacoby S. 22, 12) gibt erst das Archontenjahr des Apollodoros (319/8) an.

Polyperchon, einen der ältesten Generale Alexanders, zu seinem Nachfolger in der Reichsverweserschaft und ernannte seinen Sohn Kassandros zu dessen Chiliarchen.[1])

Mit Antipatros ging der letzte bedeutende Vertreter des alten Makedonien dahin. In der antiken Überlieferung erscheint sein Bild im allgemeinen in ungünstiger Beleuchtung. Schon die Rolle, die er als der herbe Zuchtmeister der griechischen Staaten, als Unterdrücker ihrer „Freiheit" spielte, hat dazu beigetragen, das Urteil über ihn zu einem unvorteilhaften zu gestalten.[2]) Von unansehnlichem Äußeren, hatte er in seiner Persönlichkeit nichts Repräsentatives und war wenig geeignet, die Menschen persönlich an sich zu fesseln. Es fehlte ihm der Schwung und die Größe des Wesens, die Begeisterung erwecken. Aber wenn er in seinen Formen nichts Glänzendes oder Gewinnendes hatte, wußte er um so mehr das sachlich Zutreffende zu finden und durchzusetzen. Ein umsichtiger und vorsichtiger Taktiker und Strateg, war er zugleich ein Meister in diplomatischen Verhandlungen. In einer langen politischen und militärischen Laufbahn wahrte er dem makedonischen Königshause und dem Reiche die Treue. Ein Freund der griechischen Philosophie, vor allem durch die Lehren des Aristoteles gebildet, blieb er in den mannigfachen Gefahren und Schwierigkeiten seiner Stellung sich selbst treu und behauptete die Nüchternheit seines Urteils und die Unabhängigkeit seiner Überzeugung gegenüber der göttlichen Höhe, auf die Alexander das Königtum gestellt hatte.[3])

Der Nachfolger des Antipatros in der Reichsverweserschaft, Polyperchon, war den schwierigen Aufgaben, die die Verwaltung des Reiches stellte, nicht gewachsen. Er besaß nicht die persönliche Autorität, durch die Antipatros dem Reichsregiment doch noch eine gewisse Bedeutung zu verschaffen vermochte. Um so mehr fand der Ehrgeiz der Feldherrn Gelegenheit, sich immer stärker geltend zu machen. Der Sohn des Antipatros selbst, Kassandros, war durchaus nicht mit der Stellung als zweiter, die ihm sein Vater angewiesen hatte, zufrieden. Er vertrat mit gleicher Entschiedenheit wie Ptolemaeos selbständige dynastische Tendenzen und suchte sich auf makedonischem Boden eine eigene Herrschaftsstellung zu begründen. Es ist für seine Bestrebungen charakteristisch, daß er sich sogleich vor allem an Ptolemaeos zum Zwecke eines Bündnisses wandte.[4])

---

1) Diod. XVIII 48, 4.

2) Der Vorwurf der Grausamkeit, den Niebuhr (Vortr. üb. alt. Gesch. III S. 66f.) gegen ihn erhebt, beruht hauptsächlich auf schlecht bezeugten Anekdoten. 3) Suid. u. Antipatros. 4) Diod. XVIII 49; vgl. auch 54, 1.

Vornehmlich aber zeigte sich jetzt die Stellung des Antigonos in ihrer die Reichsregierung gefährdenden Bedeutung. Er hatte im Jahre 320 als Reichsfeldherr mit Erfolg den Kampf gegen Eumenes, der vergeblich die übrigen Führer der perdikkanischen Partei zu einmütigem Zusammengehen zu gewinnen versucht hatte, geführt. Eumenes hatte durch Antigonos eine Niederlage erlitten, infolge deren sich der größte Teil seines Heeres aufgelöst hatte. Er selbst hatte in einer an der Grenze von Kappadokien und Lykaonien gelegenen Bergfeste, namens Nora, Zuflucht suchen müssen und wurde hier vom Heere des Antigonos belagert.[1]) An die Besiegung des Eumenes durch Antigonos schloß sich die Niederwerfung der übrigen Häupter des perdikkanischen Lagers, vor allem des Alketas und Attalos an (Frühling 319).[2]) Diese Erfolge ließen die ehrgeizigen Hoffnungen des Antigonos mächtig anschwellen, und das Ende des Antipatros bewirkte ein offeneres Hervortreten seiner kühnen Pläne, da seine Stellung nicht mehr durch die Rücksicht auf das überlegene Ansehen des Reichsverwesers eingeengt wurde. Im Vertrauen auf seine bedeutenden militärischen Kräfte, denen keine ebenbürtige Macht im vorderen Asien gegenüberstand, gedachte er sich in den Besitz der Herrschaft über das Reich zu setzen. Seine Pläne gingen also in ähnlicher Richtung, wie die des Perdikkas gegangen waren; nur bestand der wesentliche Unterschied in beider Stellung darin, daß Perdikkas seine ehrgeizigen Absichten zunächst hinter der Reichsverweserschaft hatte verbergen wollen, Antigonos dagegen von Anfang an mehr darauf ausging, sich auf sich selbst zu stellen. Um seine Zwecke möglichst zu fördern, suchte er die Statthalterschaften und Militärkommandos mit ihm ergebenen Persönlichkeiten zu besetzen.[3]) Diejenigen Statthalter asiatischer Provinzen, die selbst danach trachteten, eine selbständige Herrschaftsstellung zu gewinnen, verkannten die Gefahr nicht, die ihnen von Antigonos drohte, und waren darauf bedacht, sich dagegen zu schützen. Arrhidaeos, der Satrap des hellespontischen Phrygien, suchte seine eigene Macht durch einen, allerdings vergeblichen Angriff auf Kyzikos[4]) zu erweitern. Kleitos begab sich zum Reichsverweser Polyperchon. Antigonos

1) Diod. XVIII 40ff. Plut. Eum. 9f. Nep. Eum. 5, 2ff. Just. XIV 2, 1ff. Strab. XII 537.

2) Diod. XVIII 44ff.; vgl. auch Polyaen. IV 6, 7 und IV 6, 6.

3) Diod. XVIII 50.

4) Im Jahre des Apollodoros 319/8. Marm. Par. ed. Jacoby S. 22, 12. Dazu stimmt es, daß nach Diod. XVIII 52, 1 Antigonos die Nachricht von der Belagerung von Kyzikos empfing, als er in Kelaenae in Phrygien weilte, d. h. dort wahrscheinlich sein Winterquartier 319/8 hielt.

rückte mit einem Heere in seine Satrapie Lydien ein und gewann Ephesos und andere Städte für sich.[1])

Unter diesen Umständen mußte vor allem das Verhältnis des Antigonos zum Reichsverweser Polyperchon, wenn sich dieser nicht völlig beiseite schieben lassen wollte, ein unhaltbares werden, um so mehr, da Kassandros, der seine Stellung unter Polyperchon verlassen hatte, jetzt bei Antigonos Unterstützung für seine Absichten fand. Polyperchon bemühte sich, um in Asien dem drohenden Übergewichte des Antigonos, in Makedonien und Griechenland den Bestrebungen des mit Antigonos verbündeten Kassandros entgegenzuwirken, Bundesgenossen zu gewinnen. So entschloß er sich, in Griechenland mit dem Herrschaftssystem des Antipatros zu brechen. Das Freiheitsdekret, das im Namen des Philippos Arrhidaeos noch im Jahre 319 erlassen wurde[2]), stellte die Verfassungen, wie sie unter Philipp und am Anfang von Alexanders Regierung bestanden hatten, wieder her und gewährte den verbannten und des Bürgerrechts beraubten Demokraten Rückkehr in ihre Heimat und Wiedereinsetzung in ihre politischen Rechte. So konnte die Demokratie in den hellenischen Staaten unter dem Schutze der makedonischen Regierung von neuem ihr Banner entfalten. Es war aber, wie namentlich die Entwicklung der Dinge in Athen bewies, nicht eine Demokratie, die von dem großen politischen Ideal der Isonomie erfüllt war, sondern sie kam nur darauf hinaus, als Massenherrschaft die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bestrebungen der besitzlosen Bevölkerung zur Geltung zu bringen. Auch im makedonischen Königshause selbst suchte Polyperchon Rückhalt für seine Stellung. Die Mutter Alexanders, die Königin Olympias, weilte damals noch in Epeiros, wohin sie sich wegen ihrer persönlichen Feindschaft mit Antipatros zurückgezogen hatte.[3]) Diese lud der Reichsverweser jetzt ein, nach Makedonien zu kommen und die vormundschaftliche Regierung für ihren Enkel Alexander zu übernehmen.[4]) Er hoffte durch ein Zusammenwirken mit der Mutter des großen Königs seine eigene Autorität befestigen zu können. Vor allem richtete er aber seine Blicke auf Eumenes, der wegen seiner hervorragenden militärischen und politischen Eigenschaften als besonders geeignet erschien, die Sache der Reichsregierung in Asien gegen Antigonos zu führen. Er hatte durch Überlistung seines Gegners Befreiung von der Belagerung gewonnen.[5])

---

1) Diod. XVIII 52.

2) Diod. XVIII 56. Vgl. auch Plut. Phok. 32. 3) Vgl. P.-W. V 2727.

4) Diod. XVIII 49, 4. 57, 2. 65, 1.

5) Diod. XVIII 41, 4ff. 42. 50, 4f. 53, 4ff. Plut. Eum. 11f. Nep. Eum. 5.

Polyperchon setzte ihn in seine früheren politischen Rechte wieder ein und übertrug ihm die Führung des Reichskrieges in Asien gegen Antigonos. Der Königsschatz in Kyinda in Kilikien wurde ihm zur Verfügung gestellt und die Führer der Argyraspiden erhielten den Befehl, sich mit ihm zu vereinigen und seinem Oberkommando unterzuordnen.[1]) So trat Eumenes, noch mehr als unter der Reichsverweserschaft des Perdikkas, für einige Jahre in den Mittelpunkt der großen politischen und militärischen Aktion. Es bot sich jetzt seinem ungewöhnlichen diplomatischen Geschick und seiner militärischen Organisationskraft ein weites Feld der Betätigung. Seine bedeutenden persönlichen Eigenschaften mußten den Mangel ausgleichen, der seine Stellung im makedonischen Heere so schwierig machte. Eumenes war kein Makedone, sondern Grieche und hatte infolgedessen immer mit dem Mißtrauen der makedonischen Truppen und dem Korpsgeist der makedonischen Führer zu kämpfen. Es war ihm von Anfang an deutlich, daß er sich nicht in den Wettkampf mit den makedonischen Großen um eigene Herrschaftsgründungen einlassen, sondern daß er nur als Beauftragter des Königtums, als Verfechter der Einheit des Reiches seine Stellung ausfüllen und selbst einen bedeutenden Einfluß ausüben könne. Deshalb hatte er allen Verlockungen, die seitens einzelner makedonischer Großen an ihn ergangen waren, ihre besonderen Bestrebungen zu unterstützen, widerstanden. So wußte er auch in dem Heere, das jetzt seiner obersten Leitung unterstellt wurde, seine eigene Stellung als Vertreter der Einheit des Reichsheeres in wirksamster Weise zu befestigen und mit der großen Tradition von Alexanders Königtum zu verknüpfen. Er ließ dem dahingeschiedenen göttlichen Alexander ein Zelt und einen goldenen Thron verfertigen und machte dieses Zelt nicht allein zum Orte des Kultes für den vergöttlichten König, sondern zugleich auch zur Stätte der Beratung für die Führer der Truppen und überhaupt zum politischen und militärischen Mittelpunkt des Reichsheeres. So erschien er selbst nur als der Geschäftsträger für die durch den göttlichen Alexander repräsentierte Einheit dieses Heeres.[2]) Er sicherte sich dadurch das Vertrauen der Makedonen und vermochte die Versuche, die von Ptolemaeos und Antigonos gemacht wurden, die Argyraspiden von ihm abwendig zu machen, abzuwehren.

In Griechenland übte unterdessen das Freiheitsdekret des Polyperchon Wirkungen aus, die nicht gerade zu einer Konsolidierung

1) Diod. XVIII 57, 3f. 58. Plut. Eum. 13.

2) Diod. XVIII 60f. Plut. Eum. 13. Polyaen. IV 8, 2. Nep. Eum. 7.

der griechischen Verhältnisse führten. Vor allem erfolgte die Herstellung der Freiheit in Athen in Formen, die als ein Hohn auf die Herrschaft der Gesetze erschienen. Es war dem Befehlshaber der makedonischen Besatzung in Munychia, der mit Kassandros in Verbindung stand, gelungen, durch einen Handstreich sich auch noch des Peiraieus zu bemächtigen. Der greise Phokion, der seit dem Sturze der Demokratie durch Antipatros die Leitung des athenischen Staates in seinen Händen hatte,[1]) dem als Strategen die Pflicht oblag, für den Schutz der Stadt zu sorgen, hatte durch seinen Mangel an Wachsamkeit und Initiative jedenfalls nicht ohne Grund den Unwillen des athenischen Volkes erregt. Jetzt erschien Alexander, der Sohn des Polyperchon, mit einem Heere in Attika. Die Hoffnung der Athener, daß er sie auf Grund des königlichen Freiheitsdekretes wieder in den Besitz der Hafenforts setzen werde, hatte keine Aussicht auf Erfüllung, da er vielmehr eigene Herrschaftspläne Athen gegenüber zu verfolgen schien. Aber die seit dem Friedensschlusse Athens mit Antipatros aus ihrem Vaterlande Verbannten, die sich in großer Zahl dem Zuge Alexanders angeschlossen hatten, benutzten jetzt die Gelegenheit, in Athen einzudringen, stürzten hier die oligarchische Regierung und stellten die Demokratie wieder her.[2]) In tumultuarischem Verfahren, an dem eine Anzahl solcher, die überhaupt nicht zur athenischen Bürgerschaft gehörten, teilnahmen, wurde Phokion seines Strategenamtes entsetzt. Er begab sich zu Polyperchon, wurde aber von diesem, der sich den Athenern gefällig erweisen wollte, seinen demokratischen Gegnern ausgeliefert. In summarischer Form wurde er in Athen verurteilt und dann hingerichtet (April/Mai 318).[3]) Es war mehr ein Racheakt seitens der durch Antipatros aus Athen vertriebenen politischen Gegner Phokions als ein Rechtsurteil. Das Verhalten der Athener ließ um so mehr jede politische Klugheit vermissen, als sie sich durchaus nicht in einer militärisch gesicherten Lage befanden, sondern von Kassandros, der jetzt über die wichtigen Hafenpositionen Athens verfügte, eine Gefährdung ihrer neu gewonnenen Freiheit zu erwarten hatten. Auch das Verhalten Polyperchons war nicht bloß unbillig, sondern zugleich im höchsten Grade kurzsichtig. Daß der Reichsverweser ohne weiteres einen Mann fallen ließ, der sich bisher als einen der wirksamsten Vertreter des Anschlusses Athens an die makedonische Herrschaft

---

1) Diod. XVIII 65, 6.

2) Auf diese Herstellung der Demokratie in Athen bezieht sich Syll.^{3} 317 (Syll.^{2} 163) = J. G. II^2 448 (II 231^b) Z. 26f.

3) Diod. XVIII 64ff., Plut. Phok. 32ff., Nep. Phok. 3f.

erwiesen hatte, zeigt, daß er hinter dem augenblicklichen Interesse seiner persönlichen Stellung das der makedonischen Herrschaft selbst in ungebührlicher Weise zurücktreten ließ.

Phokion ist eine Paradefigur der späteren moralisierenden Geschichtschreibung. Diese hat es uns nicht leicht gemacht, hinter den zahlreichen Anekdoten, die dazu dienen, die persönliche Unbestechlichkeit und Geradheit, die unerschrockene Freimütigkeit ihres Helden zu veranschaulichen, die eigentlichen politischen Bestrebungen, die sein Tun bestimmten, klar zu erkennen. Das Bild, das ein neuerer Forscher von ihm entworfen hat, das ihn als einen Vorkämpfer für die Errichtung eines einheitlichen griechischen Nationalstaates unter makedonischer Führung darstellt,[1] hat sich bei unbefangener Betrachtung ebenso verflüchtigt, wie die angeblich auf nationale Einheit unter makedonischer Hegemonie gerichteten Tendenzen der philosophischen Kreise in Athen, insbesondere der Akademie, mit der Phokion persönlich Fühlung unterhielt.[2] Aber das kann nicht zweifelhaft sein, daß Phokion eine Politik des Anschlusses an die überlegene makedonische Macht vertrat, nicht aus nationalem, aber auch nicht aus persönlich-eigennützigem Interesse — seine persönliche Unbescholtenheit zu bezweifeln, liegt nicht der geringste Anlaß vor —, sondern weil er eine selbständige Machtstellung Athens nicht mehr für möglich hielt. Er ist so für Athen recht eigentlich der Repräsentant einer entsagenden Politik geworden. Das verleiht gerade auch im Hinblick auf Demosthenes seiner Gestalt ein besonderes Interesse. Daß diese Resignation nichts Großes zu leisten vermocht hat, daß sie nur darauf bedacht war, mit einer gewissen Würde sich in das Unvermeidliche zu fügen, können wir begreifen.

Die beiden großen Parteien, die sich im Reiche gegenüberstanden, trafen die umfassendsten Vorbereitungen, um möglichst bald eine Entscheidung in dem Kampfe, der das Schicksal des Alexanderreiches bestimmen sollte, herbeizuführen.[3] Der stärkste Vorkämpfer eigen-

1) Bernays, Phokion 1881.

2) Vgl. hierzu auch Gomperz, Wiener Studien IV, 1882, S. 102ff.

3) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß neben dem offenen Streit, der mit den Waffen ausgefochten werden sollte, ein geheimer literarischer „Propagandakrieg" einherging, der an ein angebliches Testament Alexanders des Großen (Ausfeld, D. griech. Alexanderroman S. 112ff. S. 209f. Rh. Mus. 56 S. 517ff.) anknüpfte. Dieses scheint, in verschiedenen wechselnden Fassungen, bald nach dem Tode des großen Herrschers entstanden zu sein und vor allem dem Zweck gedient zu haben, die Machtstellung des Antipatros und seines Hauses zu bekämpfen. Die Bedeutung des Testamentes für die Rekonstruktion der Diadochengeschichte ist neuerdings sehr energisch, allerdings wohl in etwas übertreibender Formulierung, von Tarn, Journ. of Hellen. Studies 1921 S. 21, 8 hervorgehoben worden.

mächtiger Herrschaftsgewalt in Asien, Antigonos, befand sich damals noch im Bunde mit den andern Vertretern der im Reiche emporkommenden selbständig-dynastischen Herrschaftsbestrebungen, Kassandros, Ptolemaeos, wohl auch Lysimachos.[1]) Ptolemaeos hatte mit Erfolg seine Herrschaft in den phönikisch-syrischen Gebieten ausgebreitet,[2]) Kassandros war bestrebt, in Griechenland zu den Häfen Athens, die in seine Gewalt gekommen waren, weitere Stützpunkte seiner Macht zu gewinnen.[3])

Eumenes hatte nun im Einverständnis mit dem Reichsverweser Polyperchon den Plan entworfen, aus den phönikischen Küstengebieten Ptolemaeos zu verdrängen und sich selbst hier festzusetzen. Er gedachte, eine bedeutende Flotte zusammenzubringen, um dann im Verein mit den maritimen Streitkräften Polyperchons das Meer beherrschen zu können und auch eine Vereinigung der Landmacht des Reichsverwesers mit seiner eigenen in Asien zu ermöglichen.[4]) Polyperchon suchte unterdessen in Griechenland sich auf dem Boden des Freiheitsdekretes eine weitere Verstärkung seiner Stellung zu verschaffen.[5])

Der Kriegsplan des Eumenes wurde ähnlich wie der des Perdikkas im Jahre 321 durch die ungemein geschickte und erfolgreiche Strategie des Antigonos zum Scheitern gebracht. Während Eumenes im Begriffe war, von Kilikien aus, wo er sich auch in den Besitz des Königsschatzes von Kyinda gesetzt hatte, seine Macht zu Lande und zur See zu konsolidieren, während Polyperchon im Peloponnes mit

Der für die Tendenz des erdichteten Testamentes ursprünglich entscheidende Gegensatz ist wohl nicht, wie Ausfeld meinte, der Gegensatz der dem Machtbereich des Antipatros unterworfenen griechischen Staaten gegen seine Gewaltherrschaft, sondern die Feindschaft zwischen Olympias, die mit ihrem Enkel Alexander und seiner Mutter Roxane als die alleinige Vertreterin des legitimen makedonischen Königsrechtes gelten sollte, und dem Hause des Antipatros, das den illegitimen Philippos Arrhidaeos in seinem Königtum stützte.

1) Für diesen können wir es wohl vor allem aus Diod. XVIII 72, 9 schließen (vgl. auch XIX 56, 4). Die oben Genannten waren die bedeutendsten Vertreter der *ἰδιοπραγία* gegenüber der durch das Königshaus repräsentierten legitimen Reichsgewalt. Die Bedeutung dieser *ἰδιοπραγία* für die Diadochengeschichte hat anscheinend Hieronymos von Kardia in seinem Geschichtswerk schon klar und scharf hervorgehoben (vgl. z. B. Diod. XVIII 42, 2. 52, 8).

2) Diod. XVIII 73, 2, Marm. Par. 22, 12 ed. Jacoby (unter d. Jahre 319/8).

3) Diod. XVIII 64f.

4) Diod. XVIII 63, 6, vgl. c. 57, 4. 73, 1f.

5) Diod. XVIII 68ff. Aus Diod. XVIII 69, 3: *συναγαγὼν ἐκ τῶν πόλεων συνέδρους* (sc. *Πολυπέρχων*) *διελέχθη περὶ τῆς πρὸς αὐτὸν συμμαχίας* will Niese I 244, 5 schließen, daß Polyperchon eine Versammlung des korinthischen Bundes berufen habe, offenbar irrig, wie schon der Wortlaut Diodors wahrscheinlich macht.

der vergeblichen Belagerung von Megalopolis, das nicht bereit war, sich ihm anzuschließen, seine Zeit hinbrachte, fiel die Entscheidung, die Antigonos zum Meister der militärischen Lage machte. Diese Entscheidung erfolgte an einem Punkte, der, wie kein anderer geeignet war, als Schlüssel für die gleichzeitige Beherrschung von Asien und Europa zu dienen, im Bosporos, in der unmittelbaren Nähe von Byzanz. Hier traf der Führer der königlichen Flotte, Kleitos, mit dem Admiral des Kassandros, Nikanor, der seine Flotte durch die Schiffe des Antigonos verstärkt hatte, zusammen. Nikanor erlitt zunächst eine Niederlage durch den königlichen Admiral, aber Antigonos wußte durch sein energisches und geschicktes Eingreifen den Sieg des Feindes in eine vernichtende Niederlage umzuwandeln (318).[1] Die feindliche Flotte wurde fast völlig aufgelöst, Antigonos und seine Verbündeten waren Herren zur See. Die Bedeutung des Seesieges von Byzanz war eine ungeheure. Das, was Polyperchon und Eumenes hatten hindern wollen — eine Vereinigung der Streitkräfte der Verbündeten —, konnte jetzt jederzeit ausgeführt werden; dagegen die Verbindung des Eumenes mit Polyperchon wurde vorläufig unmöglich gemacht.

Antigonos konnte sich jetzt entweder auf Griechenland werfen und hier, gestützt auf sein Übergewicht zur See, den Reichsverweser aus seiner herrschenden Stellung verdrängen, oder er konnte, in seinem Rücken gedeckt, sich gegen Eumenes wenden. Er entschied sich für das letztere und überließ seinem Verbündeten Kassandros zunächst die militärische und politische Ausnützung des Sieges in Europa. Eumenes war der gefährlichste Gegner, und seine Überwindung bot die unmittelbarste Aussicht zur Erreichung des politischen Ziels, das sich Antigonos zunächst vor allem gesteckt hatte, der Herrschaft über Asien. In Eilmärschen zog er mit einem auserlesenen Heere nach Kilikien, um Eumenes' Stellung hier zu vernichten, bevor dieser mit seinen umfassenden Rüstungen zum Abschluß gelangt sei. Sein Plan gelang. Eumenes war mit seinen Rüstungen noch nicht weit genug gediehen, um es schon wagen zu können, dem Antigonos zu offenem Kampfe entgegenzutreten. Er mußte sich entschließen, schleu-

1) Diod. XVIII 72. Polyaen. IV 6, 8. Die parische Marmorchronik S. 22, 13 ed. Jacoby verlegt die Seeschlacht von Byzanz in das Archontat des Demogenes 317/6. Dieser Ansatz stürzt aber die gesamte in sich zusammenstimmende Chronologie dieser Jahre um. Die Winterquartiere des Eumenes in Babylonien (Diod. XIX 12, 1) und des Antigonos in Mesopotamien (Diod. XIX 15, 6), die dem Seesieg von Byzanz gefolgt sind, müssen die vom Winter 318/7, nicht 317/6 sein. Ich stimme mit Beloch, Gr. Gesch. III 2 S. 192f., überein, der zu einer Verwerfung der Angabe der parischen Chronik gelangt.

nigst den Zug nach Osten anzutreten, um seine Vereinigung mit den Streitkräften der östlichen Statthalterschaften des Reiches zu bewerkstelligen.[1]) Damit wurde er aber völlig von dem Zusammenhang mit dem Meere und von der militärischen Verbindung mit dem Reichsverweser abgedrängt.

Nachdem Eumenes in Babylonien überwintert hatte (318/7), gelangte er, ungeschädigt durch die Versuche der Satrapen von Babylonien und Medien, Seleukos und Peithon, die Argyraspiden von ihm abwendig zu machen, und durch andere feindliche Maßregeln, wodurch sie seine Heeresmacht zu vernichten suchten,[2]) nach Susiana, wo er seine Vereinigung mit den Satrapen der östlichen Landschaften ausführte. Seine Stellung wurde auch hier durch die Rivalitätsansprüche der makedonischen Führer, insbesondere des Satrapen von Persis, Peukestes, und des Kommandanten der Argyraspiden, Antigenes, bedroht, doch gelang es ihm wieder durch Hintanstellung seiner persönlichen Ansprüche, indem alle Verhandlungen gemeinsam in dem Zelte des göttlichen Alexander geführt wurden, die Einheit des Heeres zu erhalten.[3])

Antigonos hatte von seinen Winterquartieren in Mesopotamien aus Verstärkungen an sich gezogen, sich dann mit Seleukos und Peithon verbunden und zog nun im Sommer[4]) 317 gegen Eumenes heran. Sein Versuch, den Kopratas (Dizful) zu überschreiten, mißlang. Er wandte sich deshalb nordwärts nach Medien, durch das Gebiet der räuberischen Kossaeer, das er unter großen Schwierigkeiten und Verlusten durchzog. Anscheinend war es seine Absicht, durch eine Bedrohung der östlichen Landschaften, insbesondere der Provinz Persis, von Norden her das Heer des Eumenes zu nötigen, seine Stellung weiter östlich zu nehmen. Der Plan, den Antigonos verfolgte, gelang. Zwar wurde im Kriegsrate des Eumenes noch einmal die Möglichkeit erwogen, westwärts nach dem Mittelmeer zu ziehen und so Antigonos von seiner westlichen Operationsbasis abzudrängen, aber da

---

1) Diod. XVIII 73, 1f.

2) Diod. XIX 12f. Auf diese Vorgänge bezieht sich wohl auch die babylonische Chronik (S. 140. 143 Obv. 13ff. aus dem 7. Jahr des Philippos). Nach ihr scheinen die Kämpfe schon im Monat Tishri begonnen zu haben (nach normaler Rechnung etwa im Oktober 318). Es ist hier auch die Rede von einer Einnahme des Königspalastes von Babylon, wahrscheinlich durch Eumenes, von der Diodor gar nichts berichtet.

3) Diod. XIX 15. Plut. Eum. 13. (Hier haben wir eine in politisch-tendenziösem Sinne erfolgte Umbildung der ursprünglichen, wahrscheinlich auf Hieronymos zurückgehenden Tradition vor uns; vgl. meinen Artikel P.-W. VI 1089.)

4) Vgl. Diod. XIX 18, 2.

die Satrapen der östlichen Provinzen im Interesse ihrer eigenen Herrschaft gegen diesen Plan Widerspruch erhoben, ließ ihn Eumenes, um einen offenen Zwist zu verhüten, fallen. Er rückte mit seinem Heere in Persis ein und zog dem Antigonos, der von Norden her, wahrscheinlich auf der von Ekbatana über Aspadana (Jsfahân) führenden Straße, herankam, entgegen.[1]) Nach einer unentschiedenen Schlacht in der Landschaft Paraetakene bezogen Eumenes und Antigonos Winterquartiere.[2])

Von seinen Winterquartieren in Medien aus suchte Antigonos durch einen kühnen Marsch durch die Wüste das feindliche Heer in den Winterquartieren zu überfallen, um die Wintersonnenwende 317. Aber die Absicht scheiterte. Eumenes gelang es, rechtzeitig seine Truppen zusammenzuziehen, und so kam es zum Entscheidungskampfe in der Landschaft Gabiene[3]). Der Ausgang der Schlacht an sich war unentschieden. Die Argyraspiden hatten im Kampfe der Fußtruppen den Sieg gewonnen; dagegen war Antigonos' Reiterangriff — namentlich auch infolge des zweideutigen Verhaltens des Peukestes, des Satrapen von Persis, auf Eumenes' Seite —, von entschiedenem Erfolge begleitet. Auch hatte er durch einen glücklichen Überfall das feindliche Lager mit allen seinen Vorräten in seine Gewalt bekommen. Dies brachte auf die Argyraspiden eine solche Wirkung hervor, daß sie ihren Feldherrn Eumenes jetzt dem Antigonos auslieferten. Dieser ließ ihn — angeblich dem Drängen seines Heeres folgend — töten, obgleich sein eigener Sohn Demetrios sich für ihn verwandt hatte.[4])

So erlag Eumenes mehr den Schwierigkeiten seiner Stellung und der unbotmäßigen Eigenmächtigkeit der makedonischen Veteranen, als daß er im offenen Kampfe selbst gegen einen so bedeutenden Gegner wie Antigonos eine entscheidende Niederlage erlitten hätte. Un-

1) Diod. XIX 15, 6. 17ff. Plut. Eum. 14.

2) Diod. XIX 26ff. Nep. Eum. 8, 1. Polyaen. IV 6, 10f. Plut. Eum. 15. Bei Diodor ist eine genaue und sachkundige, auf Hieronymos von Kardia zurückgehende Darstellung der Aufstellung und einzelnen Bestandteile der beiden Heere erhalten.

3) Die Lage der Landschaft Gabiene läßt sich schwer mit Sicherheit feststellen, wie überhaupt die geographische Beschreibuug dieses Feldzuges des Antigonos gegen Eumenes an Unklarheit leidet. Vgl. auch Droysen II 1 S. 278, 1. Im allgemeinen werden wir wohl den Schauplatz der letzten Schlacht nicht weit von Isfahân suchen dürfen.

4) Hauptbericht Diod. XIX 37—44; vgl. ferner Polyaen. IV 6, 13. 8, 4. Nep. Eum. 9ff. Plut. Eum. 16ff. Just. XIV 3f. Sidney Smith S. 135 bezieht, entsprechend seiner unrichtigen Grundannahme, den Bericht der Chronik aus dem 7. Jahr Alexanders (Rev. 13 ff. S. 141, 144) auf diese Kämpfe.

erschöpflich an kühnen und klugen Einfällen, allerdings auch kleine Mittel nicht verschmähend, in den schwierigsten und fast verzweifelten Lagen immer neue Auswege findend, hatte er als Nichtmakedone doch nicht jenes feste und dauernde persönliche Verhältnis des Feldherrn zu seinen Truppen gewonnen, das sein Gegner Antigonos anscheinend in so hohem Maße sich errungen hatte.

Mit dem Tode des Eumenes war die Sache des Königshauses in Asien verloren. Antigonos gewann die unbedingte Herrschaft über das asiatische Reich. Die großen Königsschätze in Susa und Ekbatana, zu denen dann noch der von Kyinda hinzukam, fielen in seine Hände. 11000 Talente standen als jährliche Einkünfte ihm zu Gebote.[1]) Von der einheimischen Bevölkerung Asiens wurden ihm zum Teil schon königliche Ehren dargebracht. Durch eine vorsichtige Auswahl der Persönlichkeiten in der Besetzung der Provinzialstatthalterschaften suchte er seine Herrschaft zu befestigen. Diejenigen Statthalter, die ihm als zuverlässig erschienen, oder deren Entfernung — namentlich in den entlegeneren östlichen Landschaften — Schwierigkeiten und Gefahren barg, beließ er auf ihren Posten. Dagegen führte er in einzelnen besonders wichtigen unter den zentralen Landschaften des asiatischen Reiches eine Neubesetzung durch. Den Satrapen von Medien, Peithon, dessen großer Machtstellung und ehrgeizigen Absichten er besonderes Mißtrauen entgegenbrachte, ließ er, nachdem er ihn an sich herangelockt hatte, töten und beauftragte einen Einheimischen mit der Zivilverwaltung Mediens, während er das militärische Kommando einem Offizier, von dem er nichts zu befürchten hatte, anvertraute. Auch den Statthalter von Persis, Peukestes, der schon dem Eumenes besondere Schwierigkeiten bereitet hatte und infolge seiner weitgehenden Anpassung an die persischen Sitten großes Ansehen bei der Bevölkerung von Persis genoß, entsetzte er seiner Satrapie. Besonders folgenreich wurde das Vorgehen gegen den Satrapen von Babylon, Seleukos. Dieser hatte zunächst Antigonos mit großen Ehren empfangen. Als aber Antigonos von ihm Rechenschaft über die Einkünfte seiner Satrapie forderte, sah er darin einen Eingriff in seine Rechte und entfloh, um nicht das Schicksal des Peithon auf sich zu laden, mit wenigen Reitern nach Aegypten zu Ptolemaeos, der als der konsequenteste und erfolgreichste Verfechter der Selbständigkeit der Satrapen erschien (wohl im Sommer 316).[2]) Er fand bei Ptolemaeos eine günstige Aufnahme und

1) Diod. XIX 56, 5.

2) Diod. XIX 46—48. 55. Die Fragmente der babylonischen Chronik, anscheinend aus dem 8. Regierungsjahre des jungen Alexander, (S. 141. 144.

wußte auch Kassandros und Lysimachos durch den Hinweis auf die Gefahren, die ihnen allen von Antigonos' überlegener Stellung drohten, für sich zu gewinnen. Anstatt des Seleukos wurde Peithon, der Sohn des Agenor, von Antigonos zum Statthalter von Babylonien ernannt.[1])

Antigonos konnte allerdings nicht im Zentrum seines Herrschaftsgebietes dem Seleukos eine selbständige Stellung lassen, aber er hatte kein Interesse daran, es jetzt schon zu einem Bruche mit seinen bisherigen Verbündeten kommen zu lassen; seine nächsten Pläne waren auf die Sicherung der Herrschaft über Asien gerichtet.[2]) Indessen seine Vorstellungen bei Ptolemaeos, Lysimachos, Kassandros waren fruchtlos. Diese fürchteten vielmehr auch für ihre Selbständigkeit und verlangten eine neue gemeinsame Verteilung der Provinzen und des Königsschatzes. Da Antigonos diese Forderungen ablehnte, schlossen sie eine Koalition gegen ihn, der auch Asandros, der Satrap von Karien, beitrat.[3])

Rev. 21ff.), aus denen wir eine Einnahme und Plünderung Babylons durch Antigonos erschließen müssen, werden von Sidney Smith S. 136 auf die Zeit dieses Konfliktes zwischen Antigonos und Seleukos bezogen. Indessen gilt auch hier, was schon S. 37,4 bemerkt worden ist: die in der Chronik befolgte Zählung der Regierungsjahre des jungen Königs Alexander nach denen des Philippos Arrhidaeos läßt die Annahme von Sidney Smith als unhaltbar erscheinen. Übrigens ist es auch bei der von Sidney Smith selbst vertretenen Berechnung der Regierungsjahre Alexanders, wie mir scheint, unmöglich, die Erwähnung des Seleukos am Anfang des 9. Jahres (S. 142. 144. Rev. 34) auf seine Flucht nach Aegypten zu beziehen. Was die Chronologie anlangt, so erschien Seleukos wohl im Frühsommer 315 an der Spitze einer aegyptischen Flotte (Diod. XIX 58, 5f.). Seine Flucht nach Aegypten muß nach Diod. XIX 56, 5 vor dem November 316 erfolgt sein und hat wahrscheinlich bereits im Sommer 316 stattgefunden (vgl. Beloch III 2 S. 192. Stähelin, P.-W. II R 3 S. 1211).

1) Diod. XIX 56, 4.

2) Allerdings bedeutete die Stellung des Ptolemaeos in Syrien und Phoenikien auch schon einen gewissen Widerspruch zu diesen Plänen.

3) Diod. XIX 56f.; vgl. auch c. 85, 3. Es wurde bestimmt, daß ganz Syrien dem Ptolemaeos, Babylonien dem Seleukos, das hellespontische Phrygien dem Lysimachos, Kappadokien und Lykien dem Asandros zufallen sollten. Diodor erwähnt bloß die Regelung der asiatischen Angelegenheiten; deshalb ist die Stellung des Kassandros in Europa nicht berücksichtigt. Daß Kassandros nicht, wie die handschriftliche Überlieferung Diodors es enthält, für sich Kappadokien und Lykien ausbedungen haben kann, scheint mir sicher (trotz Niese I 274 und Beloch III 1 S. 122, 2). Seine Politik ist von Anfang seiner selbständigen Wirksamkeit an durch solche Folgerichtigkeit in der Beschränkung auf den eigentlichen makedonisch-griechischen Machtbereich ausgezeichnet, daß wir ihm den Versuch, einen so schwer zu behauptenden Außenposten in Kleinasien zu gewinnen, keinesfalls zutrauen können. Ich stimme durchaus mit Koehler, Berl. Sitzungsber.

Kassandros hatte, während Antigonos im fernen Osten Eumenes bekriegte, den Seesieg von Byzantion erfolgreich zu seinen Gunsten ausgenutzt. Die Lage Athens wurde jetzt, da es seines Hafens verlustig gegangen war und infolge der Seeherrschaft des Antigonos und Kassandros die Möglichkeit der überseeischen Proviantierung fortfiel, immer schwieriger. So gewann der Gedanke eines Ausgleichs mit Kassandros mehr an Boden. Auf Grund von Verhandlungen, bei denen Demetrios von Phaleron die führende Rolle gespielt zu haben scheint,[1]) wurde im Anfang des Jahres 317[2]) eine Kapitulation mit Kassandros abgeschlossen.[3])

Die Athener erhielten den Hafen Peiraieus zurück, mußten aber in eine makedonische Besatzung in Munychia willigen, die so lange dort bleiben sollte, bis Kassandros den Krieg gegen den Reichsverweser beendet habe. Die demokratische Verfassung wurde abermals beseitigt und durch eine gemäßigt timokratische ersetzt, indem ein Zensus von 10 Minen (1000 Drachmen) als Grundlage für die Ausübung des Bürgerrechts festgesetzt wurde. Auch jetzt wieder ging man im wesentlichen auf die Form zurück, die die athenische Verfassung vor den großen demokratischen Reformen des 5. Jahrhunderts gehabt hatte. Dies zeigt sich zunächst vornehmlich in der bedeutenden Stellung, die dem Areopag eingeräumt wurde[4]); aber auch die Einführung der Wahl für die höheren Ämter, die mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann[5]), würde den gleichen Zusammenhang der politischen Absichten erkennen lassen. Die Athener mußten „als Freunde und Bundesgenossen des Kassandros“ auf eine selbständige auswärtige Politik verzichten und sich mit einer wesentlich kommunalen Selbständigkeit begnügen. Die Leitung des Staates

---

1898 S. 829 Anm., überein, auch darin, daß wahrscheinlich die bei Diodor eingetretene Verwirrung betreffs der Namen Asandros und Kassandros (vgl. auch meinen Artikel P.-W. II S. 1516) bereits dem Autor selbst zur Last zu legen ist. Vgl. jetzt Stähelin, P.-W. X S. 2300.

1) Syll.³ 318 (Syll.² 164) = J. G. II² 1201 (II 584).

2) Am Ende des Jahres 318 bestand noch die Demokratie in Athen, wie Koehler aus Syll.³ 317 (Syll.² 163) = J. G. II² 448 (II 231^b) Z. 26ff. mit Recht geschlossen hat. Es stimmt dazu, daß Demetrios von Phaleron, der im Frühsommer 307 Athen räumen mußte, im ganzen 10 Jahre die Herrschaft innegehabt hat. Diog. Laert. V 75. Diod. XX 45, 5. Die parische Marmorchronik setzt den Beginn der Herrschaft des Demetrios in das Archontenjahr des Demogenes 317/6, (ed. Jacoby S. 22, 13.)

3) Diod. XVIII 74.

4) Vgl. Philoch. frg. 143.

5) Man hat diese wohl zutreffende Folgerung daraus gezogen, daß Demetrios selbst 309/8 das Archontat bekleidet hat.

übernahm, unter dem Namen eines Epistates oder Epimeletes[1]) — formell auf Grund einer Wahl durch die Athener, tatsächlich natürlich nach dem Willen des Kassandros — der Phalereer Demetrios[2]), ein Schüler des Theophrast. Die Verwaltung des Demetrios bietet der geschichtlichen Betrachtung ein besonderes Interesse, weil sie den Versuch darstellt, einen Staat nach den Vorschriften der Philosophie zu regieren. Es sind die Ideen Platons und des Aristoteles, die der Phalereer zu verwirklichen strebte. Wenn für eine selbständige Machtentfaltung des athenischen Staates in dem System der Politik, dem Demetrios angehörte, kein Raum mehr war, so war ja auch in dem Staatsideal der Philosophen der Machtgedanke hinter den ethischen Zielen des Staates entscheidend zurückgetreten. Die Gesetzgebung des Demetrios diente vor allem dem ethischen Zwecke der Erziehung des Volkes[3]), gemäß dem Grundsatze des Aristoteles, daß die öffentliche Erziehung des Volkes möglichst das ganze Leben des Bürgers hindurch fortgesetzt werden müsse[4]). Die Behörde der Gesetzeswächter (Nomophylakes), die er einsetzte, um „die Beamten zur Anwendung der Gesetze anzuhalten"[5]) und wohl überhaupt das gesamte Leben des Staates im Rahmen der Gesetzlichkeit zu erhalten, entsprach im wesentlichen dem Amte, das Platon für seinen Gesetzesstaat aufgestellt hatte, und stand im Einklang mit den Lehren, die von Aristoteles in seiner Politik hierüber vorgetragen worden waren.[6]) Die Beaufsichtigung des Lebens der Bürger durch besondere Ämter, von denen als vor allem charakteristisch das der Gynaikonomoi, der Frauenwächter, zu nennen ist, eine weitgehende Regu-

---

1) Diod. XVIII 74, 3. XIX 78, 3. XX 45, 2. 5. Vgl. Ferguson, Hellenistic Athens S. 47, 3. Ein Epimeletes wird von Kassandros wahrscheinlich in Megalopolis eingesetzt nach Diod. XIX 64, 1. Vgl. Niese I S. 280, 2. Stähelin, P.-W. X S. 2301.

2) Vgl. über seine Gesetzgebung vor allem Philochoros frg. 141—143; sonst noch Diog. Laert. V 75. Demochares bei Polyb. XII 13, 8ff. = Democh. frg. 2. Strabo IX 398 und im allgemeinen: Martini, P.-W. IV 2817ff. Ferguson, Hellenistic Athens S. 38ff.

3) Dies ist es, was Duris frg. 27 mit den Worten: *τοὺς βίους τάττων* bezeichnet. Er sucht dadurch einen um so wirksameren Kontrast zu dem eigenen Privatleben des Phalereers zu gewinnen, das er übrigens wohl in gehässig übertreibender Weise darstellt (vgl. auch die Schilderung des Karystios frg. 10 = F. H. G. IV S. 358).

4) Arist. Eth. Nicom. X 10 p. 1180^{a} 1ff. 5) Philoch. frg. 141^{a}.

6) Vgl. vor allem Arist. Polit. III 16 p. 1287^{a} 20ff., weiter auch V 8 p. 1308^{b} 20ff.; auch die Aufzählung VI 8 p. 1322^{b} 38ff., wo das ebenfalls von Demetrios eingerichtete Amt der Gynaikonomoi erwähnt wird, zeigt, was Aristoteles selbst für wünschenswert hielt.

lierung auch des Privatlebens durch die Gesetzgebung, die uns namentlich in den Luxusgesetzen des Demetrios entgegentritt[1]), sind durchaus auch im Sinne der politischen Konstruktionen der Idealphilosophie. Auch die positive Fürsorge für die gemeinsamen staatlichen Kulturaufgaben fehlt in der Wirksamkeit des Demetrios nicht. Wichtiger als seine Bautätigkeit ist in dieser Richtung die Verwandlung der privaten Choregie in eine staatliche Agonothesie, d. h. die Übernahme der Ausstattung und Inszenierung der dionysischen Agone auf den Staat.[2]) Wir dürfen diese Maßregel nicht vereinzelt betrachten. Sie hatte vielmehr Beziehung zur Gesamttendenz der staatlichen Verwaltung des Phalereers.[3]) Sie stand gewiß in Zusammenhang mit der großen Forderung, die die Idealphilosophie, in konsequenter Ausprägung der Kulturstaatsidee der griechischen Polis, erhoben hatte — der Forderung, daß der Staat selbst durch seine positiven Vorrichtungen und Aufwendungen für die geistige und sittliche Bildung seiner Bürger sorgen müsse. Auch das nach dem Sturze des Demetrios gegebene Gesetz des Sophokles bestätigt, einen wie weitgehenden Einfluß der philosophische Reformer den Lehren der Philosophie auf das Leben des Staates einräumen wollte.[4])

Das Gesamtwesen des athenischen Staates war allerdings kein schöpferisches mehr, und damit fehlte auch für die Verwirklichung der geistigen und sittlichen Ideale der Philosophie die wichtigste Grundlage. Aber wenn wir erwägen, daß in dem damaligen Athen für ein selbständiges und freies staatliches Leben die innerlichen sittlichen Voraussetzungen nicht gegeben waren, so werden wir zugestehen dürfen, daß die Zucht, die durch die Gesetze und Verwaltungsmaßregeln des Demetrios geübt wurde, dem athenischen Staate

---

1) Anderseits ist gerade in diesen Bestimmungen zum Teil auch die Anlehnung an das Vorbild Solons nicht zu verkennen.

2) Vgl. Koehler, Athen. Mittlg. III 229ff. Die Vermutung ist berechtigt, daß dadurch auch ein gewisser Einfluß des Staates auf diese Darstellungen herbeigeführt werden konnte und wohl auch sollte.

3) Der finanzielle Charakter der Maßregel wird zu einseitig betont von Martini a. a. O. Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 153; ganz verfehlt scheint mir die Erörterung von Holm, Gr. Gesch. IV S. 77f.

4) Die Vermutung, daß die staatliche Organisation des Ephebeninstituts auf Demetrios zurückgehe, läßt sich allerdings jetzt gegenüber Arist. Pol. Ath. 42 nicht mehr aufrechterhalten. Die Einrichtung gehört vielmehr (vgl. oben S. 14) in die Zeit des Lykurgos. Aber der innere Zusammenhang mit den Gedanken Platons besteht ja auch so, und wenn wir in der späteren Ausgestaltung der Ephebenerziehung auch den staatlichen philosophischen Unterricht finden, so darf vielleicht die Frage erwogen werden, ob nicht hierfür in den Bestrebungen des Phalereers schon ein Vorbild angenommen werden könnte.

und dem athenischen Volke nicht verderblich waren. Jedenfalls hat Demetrios es verstanden, äußerlich den Staat in guter Ordnung zu erhalten, wofür auch die umsichtige und ergiebige Finanzverwaltung, die er ausgeübt hat, Zeugnis ablegt.

Kassandros gewann durch die Übergabe Athens eine bedeutende Verstärkung seiner Stellung in Griechenland. Die Energie und Klugheit, die er an den Tag legte, stachen sehr von der politischen Unproduktivität und militärischen Saumseligkeit des Reichsverwesers Polyperchon ab und waren geeignet, ihm neue Bundesgenossen in Griechenland zu werben. Vor allem gelang es ihm durch einen erfolgreichen Zug nach Makedonien, auch hier festen Fuß zu fassen. Polyperchon wurde durch ihn wahrscheinlich in offenem Felde besiegt, jedenfalls aus Makedonien verdrängt. Eurydike, die Gemahlin des Philippos Arrhidaeos, die mit Grund befürchtete, daß durch die bevorstehende Rückkehr der Olympias nach Makedonien der junge Alexander anstatt des Philippos ganz in den Vordergrund gestellt werden und ihr eigener Einfluß völlig dem der Olympias weichen würde, verband sich mit Kassandros und ernannte diesen an Stelle des Polyperchon zum Reichsverweser.[1])

Indessen nach dem Abzuge des Kassandros erschien Olympias, bei der sich jetzt ihr Enkel Alexander befand, mit einer Heeresmacht des Königs Aeakides von Epeiros und des Polyperchon in Makedonien. Das alte Ansehen der Witwe König Philipps, der Mutter Alexanders des Großen machte sich bei den Makedonen in so starkem Maße geltend, daß ein allgemeiner Abfall von Philippos Arrhidaeos und Eurydike erfolgte und beide in die Gewalt der Olympias gerieten. Olympias ließ ihrer dämonischen Leidenschaft und Rachsucht freien Lauf und überlieferte nicht nur in grausamer Weise das Königspaar dem Tode, sondern wütete auch gegen das Haus und die nächsten Freunde und Anhänger des Kassandros (Herbst 317[2]).

---

1) Diod. XVIII 75 — vgl. auch Polyaen. IV 11, 2 — XIX 35, 7, Just. XIV 5, Trog. prol. XIV. Die Theophr. Charakt. 8 vorausgesetzte Situation bezieht Beloch III 2, S. 364ff. auf diese Zeit, während Cichorius, Leipz. Ausgabe von Theophrasts Charakteren, p. LVIIIff., S. 73 an das Jahr 319 denkt. Ob Eurydike schon diesen ersten Zug des Kassandros nach Makedonien mit veranlaßt hat, oder ob die Verbindung erst während des Zuges geknüpft worden ist, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen.

2) Diod. XIX 11, wo die Regierungszeit des Philippos Arrhidaeos am genauesten bestimmt wird (6 Jahre und 4 Monate). Vgl. ferner Just. XIV 5, Paus. I 11, 3f., Dur. frg. 24, Euseb. I 229ff., Synkell. 504. In der babylonischen Chronik (S. 141. 143) wird noch das 8. Jahr des Philippos Arrhidaeos genannt, das mit dem Jahre 317/6 gleichgesetzt worden sein muß. Es ergibt sich hier also kein Widerspruch mit dem griechischen Datum. Sidney Smith S. 133 nimmt

Kassandros, der schon vorher von Eurydike die Aufforderung erhalten hatte, ihr nach Makedonien zu Hilfe zu kommen, brach auf die Kunde von den Greueltaten der Olympias schnell aus dem Peloponnes, wo er damals für die Ausbreitung seiner Herrschaft tätig war, auf. Da die mit Olympias und Polyperchon verbündeten Aetoler ihm den Durchzug durch die Thermopylen streitig machten, setzte er zur See nach Thessalien über und erzwang sich von da aus den Einmarsch nach Makedonien. Olympias wurde in Pydna eingeschlossen. Ein Entsatzversuch seitens des Königs Aeakides von Epeiros scheiterte an dem Widerstreben der Epeiroten, ihrem Könige, der sich ganz zu einem Werkzeuge für die Politik der Olympias gemacht hatte, zu folgen. Sie vertrieben vielmehr Aeakides und schlossen ein Bündnis mit Kassandros.[1]) Olympias wurde nun (Winter 317/6) in Pydna blockiert und geriet hier in solche Not, daß sie (Frühjahr 316) sich entschließen mußte, zu kapitulieren. Auf die Anklagen der Verwandten der von ihr Getöteten wurde sie in der makedonischen Heeresversammlung zum Tode verurteilt, obgleich sie bei der Kapitulation sich Sicherung ihres Lebens ausbedungen hatte. Als sie ihre Bereitwilligkeit aussprach, offen vor das makedonische Heer zu treten und hier sich zu verteidigen, hielt es Kassandros für geraten, sie heimlich aus dem Wege räumen zu lassen. Der junge Alexander wurde mit seiner Mutter Roxane in Gewahrsam gebracht. Olympias starb mit dem ungebeugten Stolze, der ihr immer eigen gewesen war. Wohl hatte sie durch ihr eigenes Tun die Rache gegen sich heraufbeschworen, aber es war doch arg, daß Kassandros sich zum Henker des Königshauses hergab und an der Mutter des großen Alexander das Todesurteil vollstrecken ließ.[2])

Kassandros hielt jetzt die Zeit für gekommen, seine Hände offen nach dem makedonischen Königsthron auszustrecken. Durch seine Vermählung mit Thessalonike, einer Tochter König Philipps II., hoffte er seine Stellung in den Augen der Makedonen zu legalisieren. Er schuf dann an der Stelle des alten Potidaea auf der Halbinsel Pallene eine neue Stadt, die seinen Namen trug, Kassandreia. Ein umfassender Synoikismos vereinigte die Bewohner der benachbarten

---

als wahrscheinlichen Zeitpunkt der Ermordung des Philippos den Nisan oder Jjar 317/6 an, was mit der Angabe Diodors wohl kaum in Einklang zu bringen ist.

1) Vielleicht hat sich damals (vgl. Diod. XIX 36, 4) der Bund der epeirotischen Stämme gebildet oder neugebildet; vgl. meine Ausführungen P.-W. V, S. 2728.

2) Vgl. Diod. XIX 35f., 49—51, Just. XIV 6, Euseb. I 231f., Synkell. 504. Die parische Marmorchronik verlegt den Tod der Olympias erst in das Archontenjahr 316/5 (ed. Jacoby S. 22, 14).

Gemeinden in der neuen Hauptstadt Makedoniens.[1]) Damit war die neue Reichsgründung besiegelt. Der Gründung von Kassandreia folgte — ebenfalls in einem Synoikismos — die von Thessalonike, das Kassandros nach seiner Gemahlin benannte. Die bedeutende Rolle, die noch heute Saloniki spielt, bezeugt die Wichtigkeit der Lage und den Scharfblick des Kassandros.[2])

Kassandros ist der erste unter den Diadochen, der eine selbständige dynastische Herrschaftsgründung in seinem eigenen Namen vollzogen hat, in nüchtern-kalter Berechnung der tatsächlichen Machtverhältnisse und rücksichtsloser Geltendmachung des eigenen Rechtes das legitime Recht des Königshauses und die Einheit des Reiches beiseite setzend. Vom Anfang seiner selbständigen politischen Laufbahn an hatte er sich mit konsequenter Energie auf den Boden jener dynastischen Politik, die zuerst von Ptolemaeos mit so klarer Folgerichtigkeit vertreten worden war, gestellt. Aber während Ptolemaeos seine Herrschaft durchaus an Person und Königtum Alexanders anzuknüpfen bestrebt war, trat Kassandros in seiner persönlichen Stellung wie in seinem politischen Handeln in Gegensatz zum großen König und griff, wie es scheint, vielmehr auf Philipp II. zurück. Durch die Neubegründung der makedonischen Herrschaft wußte er seinen persönlichen Bestrebungen eine sachlich wertvolle Grundlage zu geben, seine eigene Stellung an die geschichtlichen Traditionen und politischen Notwendigkeiten eines nationalen makedonischen Königtums anzulehnen. Daß er in ebenso zäher Verfolgung des als notwendig Erscheinenden wie in kluger Beschränkung auf das Mögliche seine Politik durchzuführen suchte und so seinen persönlichen Ehrgeiz mit den Erfordernissen der Sache, die er vertrat, in Einklang zu halten verstand, sichert ihm unter den Diadochen seinen geschichtlich bedeutsamen Platz. Der Begründung von Kassandros' Herrschaft in Makedonien folgte der weitere Ausbau seiner Stellung in Griechenland. Durch den Wiederaufbau Thebens[3]) gedachte er sich

1) Vgl. vornehmlich Diod. XIX 52, 1ff.

2) Vgl. vor allem Strabo VII 330f. frg. 21. 24. Steph. Byz. s. v. Heidelb. Epitome b. Reitzenstein, Poimandres S. 313. Stähelin, P.-W. X 2299. 2312 z. E. Die Benennung eines Demos von Thessalonike als Kekropia zeigt, wie auch Kassandros der großen Vergangenheit Athens als griechischen Kulturmittelpunktes zu huldigen bestrebt war. Vgl. Stähelin a. a. O. Der Zeitpunkt der Gründung von Thessalonike läßt sich nicht sicher bestimmen.

3) Unter dem Archontate des Demokleides 316/5 nach der parischen Marmorchronik S. 22, 14 ed. Jacoby. Der Wiederaufbau begann wohl noch im Sommer 316, wozu auch die Angabe bei Diodor XIX 54, 1: im 20. Jahre nach der Zerstörung durch Alexander im wesentlichen stimmt.

eine feste Stütze seiner Macht in Zentralgriechenland und zugleich allgemeine Sympathien in der Griechenwelt zu gewinnen.[1]) Auch im Peloponnes vermochte er mit Erfolg Alexander, dem Sohne des Polyperchon, gegenüber seine Macht zur Geltung zu bringen.[2])

Die Koalition, die sich gegen Antigonos gebildet hatte, übte natürlich auch auf die griechischen Verhältnisse eine bedeutende Rückwirkung aus. Es kam hier zu einer völlig anderen Parteikonstellation. Antigonos verband sich mit seinem bisherigen Gegner Polyperchon und ernannte diesen zum Strategen des Peloponnes. Die Stellung des Antigonos zum Königshause wurde insofern eine etwas andere, als er es jetzt für gut befand, selbst die vormundschaftliche Regierung für das königliche Haus zu übernehmen.[3]) Er konnte vor allem Kassandros gegenüber mit Erfolg diese Stellung ausspielen. Durch eine makedonische Heeresversammlung ließ er diesen, wenn er in seiner angemaßten Herrschaft über Makedonien und der Verletzung der Rechte des Königshauses beharre, in die Acht erklären.[4]) Noch ein anderes Mittel gab es, um der Herrschaft des Kassandros entgegenzuwirken. Das Verhältnis zu der Griechenwelt war für die neuen Machthaber von der größten Bedeutung. Die griechischen Staaten lieferten zahlreiche politische und namentlich militärische Kräfte, deren jene Machthaber bedurften, da die makedonischen Kräfte für die Aufgaben der neuen Großmachtspolitik entfernt nicht ausreichten.[5]) Vor allem aber stand in der damaligen Kulturwelt das griechische Element so sehr im Mittelpunkte, daß für jede Macht, die den Anspruch erhob, hier eine führende, vielleicht sogar die vorherrschende Rolle zu spielen, die Beziehungen zur Griechenwelt eben eine wichtige Grundlage auch ihrer politischen Stellung werden mußten. Die öffentliche Meinung war eine griechische, sie wurde in den Mittelpunkten der damaligen Kultur, vornehmlich auch in Athen[6]) gemacht. Die klugen Realpolitiker, die im Kampfe um Herr-

1) Diod. XIX 53f., vgl. auch 63, 4; Paus. IX 7, vgl. auch Syll.² 176 (Syll.³ 337). 2) Diod. XIX 54, 3f.

3) Diod. XIX 61, 3. Die Ansicht von Droysen (II 2 S. 12, 2), daß den Rechtstitel für diesen Anspruch des Antigonos die Zession des Polyperchon gebildet habe, hat keine Stütze in der Überlieferung und widerspricht dem Charakter der politischen Stellung des Antigonos.

4) Vgl. Swoboda, Beitr. z. griech. Rechtsgeschichte S. 284. Stähelin a. O. S. 2301.

5) Vgl. die bezeichnende Notiz Diod. XIX 60, 1 über Werbungen des Antigonos im Peloponnes.

6) Charakteristisch in dieser Beziehung ist eine dem Antigonos zugeschriebene Äußerung Plut. Demetr. 8 = apophth. Antig. 16, p. 182e.

schaft und Einfluß einander gegenüberstanden, erkannten sehr wohl, was jene Macht der öffentlichen Meinung für sie bedeutete. So wurde im gegenseitigen Wettstreit um die griechische Welt, deren Freiheit und Selbständigkeit im ganzen den neuen makedonischen Großmachtsbildungen erlag, geworben. Wenn es nur einzelnen griechischen Staaten, wie z. B. Rhodos und Byzanz, gelang, durch ihre Lage und die Verhältnisse begünstigt, einige Selbständigkeit gegenüber den miteinander rivalisierenden und sich gegenseitig bekämpfenden Herrschern zu gewinnen, so bildeten auch die übrigen, die hierzu nicht gelangten, doch einen wesentlichen Faktor in den politischen Berechnungen der Diadochen. Für ein makedonisches Königtum, wie es sich damals unter Kassandros neu zu konsolidieren begann, war die Herrschaft über Griechenland geradezu eine Lebensfrage, schon aus geographisch-politischen Gründen eine Voraussetzung für seine Großmachtsstellung überhaupt.

Antigonos gab jetzt die Losung der Freiheit und Autonomie der griechischen Staaten aus. Das Herrschaftssystem des Kassandros in Griechenland, das doch in der Hauptsache eine Fortsetzung des Systems des Antipatros war, konnte hierbei nicht bestehen.[1]) Es war also eine sehr geschickte und erfolgreiche Gegenwirkung gegen Kassandros' Machtstellung, die Antigonos damit einleitete. Jedoch würde unsere Auffassung und Darstellung seiner weitverzweigten Politik eine sehr unvollständige sein, wenn wir in seinem Eintreten für die Freiheit und Autonomie der griechischen Städte nur eine Maßregel zur Bekämpfung seiner Gegner erblicken wollten. Die Autonomie der Städte bedeutete vielmehr die Form, in der diese — als abhängige Bundesgenossen — dem Reich des Antigonos eingegliedert werden sollten. Er hat zuerst nach dem Tode Alexanders zwar nicht die Losung der griechischen Freiheit ausgegeben — dies war ja schon im Freiheitsdekrete des Philippos Arrhidaeos geschehen —, aber diese Losung in weitem Umfange durchgeführt. Aber die „Freiheit" der Städte fand eine sehr wichtige Ergänzung in einer charakteristischen Form ihrer Abhängigkeit von seiner Herrschaft. Dies ist eine sehr bedeutsame Seite seiner politischen Wirksamkeit. Er war anscheinend der erste unter den Diadochen, der sich — nach dem Vorbilde der Politik Alexanders selbst — des Mittels der Bundesvereinigung griechischer Städte bedient hat, um seine Herrschaft über diese aufzurichten. Es kann, nach den allerdings nur

1) Daß auch Lysimachos im wesentlichen dasselbe System gegenüber den griechischen Städten in seinem Machtbereich befolgte, ergibt sich aus Diod. XIX 73, 1f.

spärlichen Andeutungen der Überlieferung und vor allem auf Grund inschriftlicher Bezeugung, wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Bund der Inselgriechen, der im 3. Jahrhundert in den Beziehungen hellenischer Städte zu den neuen Machthabern eine hervorragende Rolle gespielt hat, von Antigonos, wahrscheinlich schon im Jahre 315 oder 314, gegründet worden ist. Die Inselgriechen haben ihm — später, nach dem Seesieg bei Salamis, im Verein mit seinem Sohne Demetrios — als ihrem Gründer und Schirmherrn sakrale Ehrung dargebracht, von der uns eine Inschrift von Delos berichtet.[1]) In einem ähnlichen Verhältnis, wie die Inselgriechen, haben sich vermutlich die um das Heiligtum der ilischen Athena gruppierten griechischen Städte und die Städte des jonischen Städtebundes zu Antigonos befunden. Diese Bünde sind wahrscheinlich schon von Alexander gegründet und von Antigonos nur zu neuem Leben erweckt worden.[2])

Die Gegner des Antigonos waren ihm bisher zur See bedeutend überlegen gewesen. Wenn er auch ohne Schwierigkeiten sich in den Besitz des größten Teiles des phoenikischen Küstenlandes hatte setzen können, so waren doch die Schiffe der phoenikischen Städte fast alle an Ptolemaeos, der vorher sich zum Meister dieser Küstengebiete gemacht hatte, übergegangen. Antigonos' Streben ging infolgedessen zunächst vor allem darauf, durch umfassende Flottenbauten, die er in verschiedenen Häfen Phoenikiens und Kilikiens ausführen ließ, eine leistungsfähige Seemacht zu schaffen, die der Flotte, mit der Seleukos damals das Meer beherrschte, die Spitze zu bieten vermöchte.

Im Besitz der syrisch-phoenikischen Küstenlandschaften, in Verbindung mit dem mächtig aufstrebenden Rhodos[3]) mochte er hoffen,

---

1) J. G. XI 4 nr. 1036. Ich glaube jetzt, nach erneuter Erwägung der Frage, der von Dürrbach (B. C. H. 31) vertretenen Beziehung dieser Inschrift auf den älteren Antigonos und Demetrios Poliorketes beitreten zu müssen. Vgl. Beil. IV. Die schon in früherer Erörterung von mir selbst hervorgehobene Notiz Diodors XIX 62, 9 aus dem Jahre 315/4 von der Sendung des Neffen des Antigonos, Dioskorides, mit dem Auftrag, *περιπλεῖν τοῖς τε συμμάχοις παρεχόμενον τὴν ἀσφάλειαν καὶ τῶν νήσων τὰς μήπω μετεχούσας τῆς συμμαχίας προσαγόμενον*, zeigt das Bestehen einer Verbindung der Inselgriechen mit Antigonos und enthält zugleich einen Hinweis auf den wahrscheinlichen Zeitpunkt der Gründung des Bundes.

2) Vgl. I² S. 345ff. Ob Antigonos auch hier sakrale Verehrung erhalten hat, wissen wir nicht. An sich aber ist es wahrscheinlich. Weil seine Herrschaft nur eine vorübergehende war, sind die Spuren seines Kultes in der Seleukidenherrschaft, die dann unmittelbar an die sakrale Ehrung Alexanders anknüpfte (vgl. die Inschrift von Klazomenae O. G. J. 222), verloren gegangen.

3) Vgl. Diod. XIX 57, 4. 58, 5. 61, 5. 64, 5. 77, 3.

durch seine Übermacht zu Lande und zur See seine Gegner erdrücken zu können. Auch Kypros, wo Ptolemaeos schon festen Fuß gefaßt hatte, suchte er, wenn auch zunächst mit geringem Erfolge, für sich zu gewinnen.[1]) An der phoenikischen Küste war es nur die Stadt Tyros, die Widerstand zu leisten wagte. Sie ergab sich erst nach einer Belagerung von 1 Jahr 3 Monaten (etwa Herbst 314).[2])

Wie sehr sich Antigonos schon als Herr Asiens fühlte, wie er — durchaus im Sinne Alexanders — darauf bedacht war, das militärisch Gewonnene sogleich politisch zu organisieren, beweist die Einrichtung eines umfassenden Nachrichten- und Kurierdienstes, die er in seinem Herrschaftsgebiet durchführte.[3])

Es ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, den militärischen Operationen und politischen Verhandlungen dieser Jahre im einzelnen nachzugehen. Wir sehen ein außerordentlich weitverzweigtes System von Verbindungen und dementsprechend auch eine große Ausdehnung des Kriegsschauplatzes. Antigonos hatte in Griechenland die Hauptfeinde des Kassandros, die Aetoler, deren Bundesverfassung damals ihre militärische Bedeutung zu entwickeln begann, und die Boeoter, die über die Neugründung Thebens erbittert waren, zu Bundesgenossen.[4]) In Thrakien suchte er Lysimachos durch ein Bündnis mit dem thrakischen König Seuthes Abbruch zu tun und zugleich die griechischen Kolonien am Pontos gegen die Herrschaft seines Gegners zu unterstützen.[5]) Die Befreiung der griechischen Städte betrieb er überhaupt in dem größten Umfang. Zwar nahm nun auch Ptolemaeos nach dem Vorgang seines Gegners sich eifrig der Propaganda für die Freiheit der Griechen an.[6]) Indessen er war in dieser Richtung schon durch sein Bündnis mit Kassandros, der in bezug auf die Griechen eine entgegengesetzte Politik verfolgte, gehemmt.[7]) Der Haupterfolg der Freiheitspropaganda war zunächst durchaus auf der Seite des Antigonos. Verschiedene seiner Feldherren waren in Griechenland tätig und vertrieben aus einer Reihe von Städten die Besatzungen des Kassandros. Namentlich das Jahr 313 war in dieser Beziehung ein sehr erfolgreiches. Auch in Kleinasien hatte die Durchführung der Freiheit der griechischen Staaten die nämliche Wirkung, die Macht des Antigonos zu vergrößern. Milet erhielt 313/2 von ihm die Freiheit und Autonomie[8]) und kam dadurch in seinen Herrschaftsbereich, während noch unmittelbar vorher Asan-

1) Diod. XIX 57, 4. 59, 1 f. 62, 3 ff. 2) Diod. XIX 61, 5.
3) Diod. XIX 57, 5. 4) Diod. XIX 75, 6. 77, 4.
5) Diod. XIX 73. 6) Diod. XIX 62, 1. 7) Vgl. Beloch III 1 S. 124.
8) Rehm, Inschr. v. Milet S. 259 (313/2). Diod. XIX 75, 4.

dros, einer der Teilnehmer an der gegen Antigonos geschlossenen Koalition, die Stadt in seiner Hand gehabt hatte. Asandros vermochte sich jetzt nicht mehr in seiner Selbständigkeit zu behaupten, obgleich Kassandros durch die Sendung einer Expedition nach Karien dem Antigonos hier entgegenzuwirken versucht hatte.[1])

Kassandros hatte unterdessen seine Herrschaft in einer Richtung auszubreiten gesucht, die für seine politische Stellung überhaupt charakteristisch ist. Er hatte an der Küste des jonischen und adriatischen Meeres durch den Anschluß von Apollonia und Epidamnos an seine Herrschaft und durch einen Sieg über den Illyrierkönig Glaukias Fuß gefaßt. Dem aetolischen Bunde gegenüber, der sich immer mehr als der gefährlichste Feind dieser europäischen Großmachtstellung Makedoniens erwies, hatte er in Akarnanien, dessen Bewohner er zu größeren städtischen Zusammensiedlungen veranlaßte, eine Stütze gewonnen[2]) (314). Es war eine durchaus an die Traditionen der einheimischen Machtstellung Makedoniens sich anlehnende Politik, die er verfolgte. Diese Politik wurde noch weiter dadurch gestärkt, daß in Epeiros sein Einfluß der herrschende blieb. Ein Versuch, den der König Aeakides machte, sich hier wieder festzusetzen, mißlang. Aeakides erlitt eine Niederlage durch das Heer des Kassandros, bei der er selbst sein Ende fand (313).[3]) Trotz dieser Ausdehnung seiner Herrschaft im Westen war doch die Stellung des Kassandros durch die Erfolge der Feldherren des Antigonos in Griechenland sehr gefährdet. Wir begreifen es deshalb, daß er, wie schon vorher Ptolemaeos[4]), sich in Unterhandlungen mit Antigonos einließ. Aber diese führten zu keinem Ergebnis. Es scheint, daß Kassandros bereit war, Griechenland aufzugeben, wenn er in der Herrschaft über Makedonien anerkannt würde.[5]) Aber die Forderungen des Antigonos gingen wohl auf Unterordnung des Kassandros unter seine eigene Herrschaft. Die Waffen mußten wieder entscheiden. Kassandros entschloß sich, alle seine Kräfte für die Behauptung seiner Herrschaft in Griechenland anzuspannen.

Antigonos versuchte nun, einen entscheidenden Schlag gegen Kassandros auszuführen. Soweit wir bei dem Stande der Überliefe-

1) Diod. XIX 68, 2. 75.

2) Diod. XIX 67, 3. 3) Diod. XIX 74, 3ff. 4) Diod. XIX 64, 8.

5) Dies scheint aus der Art, wie Diodor XIX 75, 6 das Scheitern dieser Verhandlungen erwähnt, hervorzugehen: *διόπερ ὁ Κάσσανδρος ἀπογνοὺς τὰς διαλύσεις διέγνω τῶν κατὰ τὴν Ἑλλάδα πάλιν πραγμάτων ἀντέχεσθαι.* Antigonos erwähnt diese Verhandlungen in seinem Briefe an die Gemeinde Skepsis (O. G. J. I 5 Z. 5ff.), wo er anscheinend den Ratgebern des Kassandros die Schuld an dem Scheitern der Verhandlungen zuschiebt.

rung zu erkennen vermögen,[1]) wollte er seinen Gegner im Mittelpunkt seiner Machtstellung in Makedonien selbst angreifen und durch Gewinnung des Stammlandes makedonischer Herrschaft seine eigene Herrschaft zur Vollendung bringen. Er hatte in den letzten Jahren eine umfassende politische und militärische Grundlage für diese errungen.[2]) Die östlichen Landschaften des Reiches in Asien standen unter seinem obersten Befehl. Die syrisch-phoenikische Küste und Kleinasien waren in seiner Gewalt. Eine bedeutende Flotte hatte er zu seiner Verfügung. Die meisten der griechischen Städte an der Küste Kleinasiens und auf den Inseln des aegaeischen Meeres waren mit ihm verbunden. Das eigentliche Griechenland war in weitem Umfange unter seinen Einfluß geraten. Im Besitze dieser machtvollen politischen Stellung vereinigte er einen großen Teil seiner militärischen Kräfte zu Lande und zur See am Hellespont zu einer großen Offensive gegen Makedonien. Seinen anderen Gegnern gegenüber kam, wie es scheint, sein strategischer Plan darauf hinaus, entweder sie durch Diversionen zu beschäftigen und vom entscheidenden Kampfschauplatz fernzuhalten oder in militärischer Defensive gegen sie das Gewonnene zu behaupten. So unterstützte er, wie wir sahen, gegen Lysimachos die aufständischen griechischen Städte an der Westküste des Schwarzen Meeres und den thrakischen König Seuthes. Anderseits hatte er seinen jugendlichen Sohn Demetrios bereits im Winter 314/3 zum Schutze der syrisch-phoenikischen Küstengebiete gegen einen etwaigen Angriff des Ptolemaeos zurückgelassen.[3]) Mit seiner Hauptmacht aber beabsichtigte er wahrscheinlich, die Eroberung Makedoniens, die von Griechenland aus schwer zu bewerkstelligen war, auf dem militärisch aussichtsreichsten Wege, von der thrakischen Küste aus, durchzuführen. In unserer besten Überlieferung[4]) heißt es allerdings, daß Antigonos gehofft habe, entweder, wenn Kassandros in Griechenland verbliebe, von dem des Schutzes entblößten Makedonien ohne weiteres Besitz zu ergreifen, oder, wenn er den makedonischen Gebieten zu Hilfe käme, auf die leichteste Weise Griechenland ganz für sich gewinnen zu können. Die am Hellespont von Antigonos vollzogene Konzentration seiner militärischen Machtmittel würde dann im wesentlichen auf eine Demonstration hinausgekommen

1) Es ist nicht leicht, aus der Überlieferung den großen Zusammenhang der militärischen und politischen Ziele in der damaligen Kriegführung des Antigonos deutlich zu erkennen. Kromayer, H. Z. 100 S. 49ff. hat das Verdienst, das militärische Problem in ein helleres Licht gerückt zu haben.

2) Droysen II 2 S. 62 unterschätzt die Bedeutung der Machtstellung des Antigonos.

3) Diod. XIX 69, 1. 4) Diod. XIX 77, 5.

sein, die entweder Makedonien oder Griechenland in seine Hände spielen sollte. Man könnte vielleicht vermuten, daß Antigonos schon damals den Gedanken einer Erneuerung des korinthischen Bundes gehegt und in diesem Sinne ihm ein Unternehmen in Griechenland selbst nahe gelegen hätte. Oder wir dürften uns daran erinnern, daß er später durch seinen Sohn Demetrios nicht nur diesen Plan ausgeführt, sondern auch den Versuch gemacht hat, von Griechenland aus Makedonien zu gewinnen. Indessen gerade die Ereignisse des Jahres 302 zeigen, wie schwer es war, auf diesem Wege Makedonien zu erobern. Und vor allem: die Andeutungen der diodorischen Überlieferung selbst weisen darauf hin, daß Antigonos wirklich die Absicht hatte, Makedonien selbst anzugreifen. Er führte Unterhandlungen mit Byzanz zum Zweck eines Bündnisses, das ihm gewiß Unterstützung für Operationen an der thrakischen Küste, Deckung gegen etwaige feindliche Unternehmungen des Lysimachos bieten sollte. Aber die Byzantier hielten es für rätlich, auf Grund von Vorstellungen des Lysimachos, inmitten der kämpfenden Mächte ihre Neutralität zu wahren, so wie es nachher die Rhodier Antigonos und Ptolemaeos gegenüber taten. Hierdurch in Verlegenheit gebracht, verteilte Antigonos — wie unsere Hauptquelle zu berichten fortfährt —, da auch der Winter herannahte, seine Streitkräfte in die Winterquartiere. Wir können aus diesen Worten Diodors als wahrscheinlich entnehmen, daß Antigonos ernstlich das Unternehmen gegen Makedonien geplant hatte, denn für eine bloße Demonstration brauchte er nicht auf die Unterstützung durch Byzanz zu rechnen. Wir dürfen wohl weiter annehmen, daß der Angriff auf Makedonien zunächst bloß aufgeschoben, nicht aufgehoben war. Der entscheidende Grund dafür, daß der Plan nicht ausgeführt wurde, lag in der Wendung, die durch die Niederlage des Demetrios bei Gaza eintrat.[1])

Ptolemaeos hatte, nachdem er das von ihm abgefallene Kyrene wiedergewonnen[2]) und Kypros ganz unter seinen Einfluß gebracht und somit sich eine vortreffliche Operationsbasis für die Herrschaft über das südöstliche Mittelmeer verschafft hatte, eine erfolgreiche Expedition nach Kilikien unternommen.[3]) Durch diese Erfolge ermutigt und von Seleukos, der sich bei ihm befand, angestachelt, wandte er sich gegen Koelesyrien, um durch einen Sieg über die unter dem Befehl des Demetrios stehenden Streitkräfte des Antigonos diesen aus der Herrschaft über die syrisch-phoenikischen Küstengebiete zu verdrängen. Seleukos hoffte sich dadurch den Weg zur

1) Zum folgenden vgl. meinen Artikel P.-W. IV S. 2769ff.

2) Sommer 313. Diod. XIX 79, 1ff. 3) Diod. XIX 79, 4ff.

Wiedergewinnung Babyloniens zu bahnen. Bei Gaza trafen die Gegner zusammen (Frühjahr 312).[1]) Demetrios, von dem Ehrgeize beseelt, selbständig eine Schlacht zu schlagen, und wohl unter dem Einflusse des Vorbildes des jugendlichen Alexander, nahm gegen den Rat seiner Umgebung, die die große Kriegserfahrung des Ptolemaeos und Seleukos geltend machte, die ihm von dem Feinde angebotene Schlacht an. Es war offenbar ein Überschreiten der ihm von Antigonos selbst vorgezeichneten Linie der Defensive. Durch einen energischen, von ihm selbst befehligten Reiterangriff, der durch das Vordringen auserwählter Kriegselefanten verstärkt werden sollte, hoffte er die Entscheidung an sich reißen zu können. Die geschickten Vorkehrungen der Gegner brachten aber den Angriff der Elefanten zum Scheitern. Dieser Mißerfolg bewirkte zugleich die Flucht der Reiterei des Demetrios, der so eine völlige, mit ansehnlichen Verlusten verbundene Niederlage erlitt.

Die Folgen der Niederlage waren sehr eingreifende. Ptolemaeos konnte sich zum Herrn der phoenikischen Küste machen, und noch wichtiger war es, daß es Seleukos an der Spitze einer nur geringen Truppenmacht gelang, sich wieder in den Besitz seiner Satrapie Babylonien zu setzen.[2])

Ptolemaeos vermochte allerdings den Besitz des phoenikischen Küstenlandes nicht festzuhalten. Es war Demetrios gelungen, wenigstens im nördlichen Syrien sich zu behaupten, und als Antigonos selbst mit einem bedeutenden Heere herankam, mußte der aegyptische Machthaber sich zurückziehen und die syrisch-phoenikischen Küstengebiete von neuem seinem Gegner überlassen.[3])

Ein Unternehmen des Demetrios gegen die nabataeischen Araber, deren Unterwerfung eine Grundlage für einen späteren Angriff des Antigonos auf Aegypten bilden sollte, hatte nicht den gewünschten Erfolg. Demetrios schloß ein Abkommen mit den Nabataeern, das zwar nicht die Billigung des Antigonos erhielt, das dieser aber vorläufig tatsächlich anerkennen mußte.[4])

Seleukos hatte nach dem Siege bei Gaza sogleich Gelegenheit erhalten, den Grund zu einem selbständigen Reich des Ostens zu legen. Er hatte den — wohl im Auftrage des Antigonos — gegen ihn mit

1) Diod. XIX 80ff. Plut. Demetr. 5. Euseb. I 249. Synkell. 506. Trog. prol. 15. Just. XV 1, 6ff. Jos. c. Ap. I 184.

2) Diod. XIX 90f., App. Syr. 54. Hierauf scheint sich ein allerdings sehr fragmentarisch erhaltener ausführlicher Bericht der babylonischen Chronik (aus dem 6. Jahr Alexanders, Rev. 2 ff. S. 141, 143) bezogen zu haben.

3) Diod. XIX 93, Plut. Demetr. 6, Paus. I 6, 5.

4) Diod. XIX 94—97, Plut. Demetr. 7.

überlegener Macht heranziehenden Strategen von Medien,[1]) Nikanor, geschlagen und einen großen Teil der feindlichen Truppen für sich gewonnen. Auf Grund dieses Erfolges brachte er Medien, die wichtige Verbindungslandschaft zwischen Osten und Westen, und Susiane unter seine Herrschaft.[2]) Seine Abwesenheit von Babylonien benutzte nun Antigonos und sandte seinen Sohn Demetrios gegen diese Landschaft. Es gelang diesem auch, sich Babylons, das nur durch geringe Truppenmacht gedeckt war, zu bemächtigen. Aber die Art, wie er die Stadt seinen Truppen zur Plünderung überließ, war nicht geeignet, ihm die Sympathien der babylonischen Bevölkerung zu erwerben. So kam es, da Demetrios bald wieder abzog, nur zu einer vorübergehenden militärischen Okkupation, nicht zu einer dauernden Besitzergreifung von der Stadt.[3]) Seleukos wurde es möglich, Babylon zurückzugewinnen.[4])

Die Niederlage bei Gaza hatte allerdings die allgemeine politisch-militärische Lage zu ungunsten des Antigonos verändert. Indessen war seine Stellung doch immer noch eine überlegen starke. Die Konzentration seiner Streitkräfte am Hellespont hatte, obgleich der Angriff auf Makedonien unterblieben war, zur Folge gehabt, daß Kassandros zum Schutze Makedoniens herbeieilte und somit seine Position in Griechenland schwächte. Chalkis ging dadurch dem makedonischen Machthaber verloren, sogar die Herrschaft über Athen schien stark gefährdet, indem der Phalereer Demetrios von den Athenern selbst zu Unterhandlungen mit Antigonos gezwungen wurde, und auch Theben, dann weiter Phokis wurden für diesen gewonnen. Selbst an der Küste des jonischen Meeres wurde Kassandros' Vorherrschaft durch den Abfall der griechischen Städte Apollonia, Epidamnos, Leukas, die zum Teil unter den Einfluß des Illyrierkönigs Glaukias gerieten, und durch die Bildung einer selbständigen Königsherrschaft in Epeiros unter Alketas in Frage gestellt.[5]) Wie dem Kassandros gegenüber, so hatte Antigonos auch gegen Ptolemaeos sein Über-

1) Es scheint, daß Nikanor von Antigonos mit einem umfassenderen Militärkommando, das sich nicht auf Medien beschränkte, betraut worden war; vgl. Diod. XIX 100, 3).

2) Diod. XIX 92, App. Syr. 55, vgl. auch Plut. Demetr. 7. Wahrscheinlich ist damals Seleukos auch schon Herr von Persis geworden. Auf Grund von Appian a. O. nehmen neuere Forscher eine zweimalige Besiegung des Nikanor an; vgl. Stähelin P.-W. II R 2, S. 1214.

3) Diod. XIX 100. Plut. Demetr. 7.

4) Daß dies immerhin nicht ohne Schwierigkeiten geschah, dürfen wir wohl den Fragmenten der babylonischen Chronik aus dem 6. Jahr (Alexanders) entnehmen.

5) Diod. XIX 78. 88.

gewicht hergestellt. Der aegyptische Herrscher hatte die Eroberung der phoenikischen Küste nicht behaupten können. Dagegen lag eine starke Gefährdung der Herrschaft des Antigonos in der neuen Stellung des Seleukos, die mit einem Königtum über Asien, wie es Antigonos erstrebte, nicht vereinbar war. Bei keiner so gestalteten militärisch-politischen Lage konnte der Gedanke an Friedensverhandlungen wieder einen empfänglichen Boden finden. Allerdings waren die Schwierigkeiten für eine gegenseitige Verständigung immer noch sehr groß. Ganz abgesehen von den Erfolgen des Seleukos bot das immer wieder hervortretende Streben des Ptolemaeos nach der Herrschaft über das syrisch-phoenikische Gebiet ein starkes Hindernis für einen dauernden Frieden zwischen Antigonos und dem aegyptischen Machthaber. Namentlich aber bedeutete die Losung der Autonomie der griechischen Staaten, die mit dem politischen System des Antigonos so eng verbunden war, die größte Gefahr für die Herrschaft des Kassandros über Griechenland und stand in einem ähnlichen Gegensatze auch zu dem Herrschaftssystem des Lysimachos. Trotzdem ließ sich Kassandros in Anbetracht seiner schwierigen Lage zu einem Ausgleich bereit finden, und Lysimachos, der sich anscheinend in besonders enger Verbindung mit ihm befand, schloß sich ihm unmittelbar an. So kam im Jahre 311 zwischen diesen beiden Machthabern und Antigonos ein Friedensschluß zustande, in den auch Ptolemaeos eingeschlossen wurde.[1]) Die Friedensbestimmungen waren folgende[2]): Kassandros sollte bis zur Mündigkeit des jungen Alexander, des Sohnes der Roxane, die Strategie über Europa ausüben, Antigonos wurde die Gewalt über ganz Asien zugesprochen, Lysimachos die Herrschaft über Thrakien, Ptolemaeos über Aegypten und die angrenzenden Städte Libyens und Arabiens. Die griechischen Städte sollten allgemein die Autonomie erhalten. Der Hauptvorteil des Friedens lag auf der Seite des Antigonos, und wir dürfen

1) Wir sind über die Friedensverhandlungen genau durch die Darstellung, die Antigonos selbst in dem Briefe an die Skepsier (O. G. J. 5) gibt, unterrichtet. Die Erzählung Diodors, der offenbar seine Vorlage Hieronymos stark gekürzt hat, wird in den wesentlichen Punkten durch dieses Schreiben bestätigt. Der Vermutung Droysens (II 2 S. 64), daß vor allem eine Demonstration des Antigonos gegen Aegypten den Frieden zustande gebracht habe, wird durch die Darstellung des Briefes des Antigonos, wonach der Friede zuerst mit Kassandros und Lysimachos abgeschlossen worden ist, der Boden entzogen. Das können wir aber wohl annehmen, daß die Expedition gegen die Nabataeer dem Ptolemaeos die Gefahr eines Angriffs auf Aegypten näher gebracht und ihn deshalb der Einleitung von Verhandlungen mit Antigonos geneigt gemacht habe.

2) Diod. XIX 105, 1.

dies doch wohl auch als ein Ergebnis der damaligen militärischen Lage betrachten. Das einzige wesentliche Zugeständnis, das er machte, war die Anerkennung seiner Rivalen als selbständige Machthaber. Dagegen mußte Ptolemaeos auf die syrisch-phoenikischen Gebiete verzichten, und Kassandros und Lysimachos mußten sich die Beeinträchtigung ihrer Machtstellung und den Eingriff in ihre politische Bewegungsfreiheit, die in dem Zugeständnis der Autonomie der griechischen Städte lagen[1]), gefallen lassen. Kassandros' Stellung war noch eine besonders unklare. Man hat gemeint, die Reichsverweserschaft des Antigonos sei stillschweigend anerkannt worden und die ,,erneute Anerkennung des jungen Alexander als König" sei ein wesentliches Moment in der von Antigonos vertretenen Politik gewesen.[2]) Diese Auffassung ist aber kaum zutreffend. Antigonos hatte anscheinend durchaus kein Interesse daran, den jungen König Alexander so in den Vordergrund zu schieben, daß er seine eigene politische Stellung auf das Recht des Königsknaben gegründet hätte. Andeutungen der auf Hieronymos zurückgehenden Überlieferung zeigen uns, daß er sich damals schon sehr mit dem Gedanken der eigenen Erwerbung der Königswürde trug.[3]) Allerdings hatte er sich vorher auf die Gewalt über das ganze Reich, die er für das Königshaus ausübe, berufen. Er hatte an Kassandros die Forderung gestellt, daß dieser sich ihm als dem Oberfeldherrn und Verweser des Reichs unbedingt unterordne. Aber jetzt findet sich von einer solchen Forderung keine Spur mehr in unserer Überlieferung. Im Gegenteil: Antigonos Herrschaft wird ausdrücklich als die Gewalt über ganz Asien bezeichnet. Das kann aber unmöglich die Reichsverweserschaft bedeuten. Wir müssen also annehmen, daß jetzt in der politischen Stellung des Antigonos ein gewisser Wandel eingetreten ist, daß er auf die Reichsverweserschaft wenigstens tatsächlich verzichtet hat. Er mochte wohl vorher die Absicht und Hoffnung gehegt haben, in erfolgreichem Angriff auf Makedonien als Schützer oder Rächer des Königshauses gegenüber Kassandros auftreten und in dieser Eigenschaft die Verfügung über die zentrale Gewalt des Alexanderreiches erhalten zu können. Jetzt überließ er dem Kassandros die Auseinandersetzung mit dem Rechte des Sohnes der Roxane und das Odium einer Verletzung dieses Rechtes, vielleicht sogar der Beseitigung des legitimen Thronerben. Der Bericht Diodors läßt uns bei seiner Kürze

1) Diese Autonomie der griechischen Städte wird in dem Schreiben des Antigonos einseitig in den Vordergrund gestellt — der Adresse, an die das Schreiben gerichtet ist, entsprechend.

2) Droysen II 2 S. 66. 3) Diod. XIX 93, 4. 100, 1

nicht mit voller Sicherheit erkennen, ob nur Kassandros' Stellung als Strategie von Europa durch eine zeitliche Begrenzung seiner Gewalt bis zur Mündigkeit des jungen Alexander getroffen wurde oder ob diese Begrenzung allgemein für alle Machthaber gelten sollte.[1]) Es muß gewiß zugestanden werden, daß auch die übrigen Machthaber das Recht des Königshauses wenigstens äußerlich noch anerkannt haben. Das beweist ja vor allem die Datierung nach den Königsjahren des jungen Alexander und die Münzprägung in seinem Namen.[2]) Indessen der Wortlaut des diodorischen Berichtes über die Friedensbestimmungen scheint doch dafür zu sprechen, daß die ausdrückliche zeitliche Beschränkung durch den Mündigkeitstermin des jungen Königs nur für die Strategie des Kassandros ausgesprochen war.[3])

Die Vermutung, daß die Friedensbestimmungen vor allem dem Interesse des Antigonos dienten, wird bestätigt, wenn wir das auffallendste Moment dieses Friedensschlusses in das Auge fassen. Es ist der Ausschluß des Seleukos.[4]) Daß seine bisherigen Verbünde-

1) Das ist die wesentlich übereinstimmende Deutung von Beloch III 1 S. 137 und Niese I 304, der auch Stähelin P.-W. X S. 2304 zuneigt, während Wilcken, Griech. Gesch. im Rahmen d. Altertumsgesch. S. 189, die andere zu vertreten scheint.

2) Vgl. auch Beloch III 1 S. 137.

3) Diese Auffassung der diodorischen Stelle wird auch dadurch nahegelegt, daß die Festsetzung der Autonomie der Griechen auf einer Linie mit den Bestimmungen über die Herrschaft des Lysimachos, Ptolemaeos und Antigonos zu stehen scheint, daß diese aber gewiß nicht als eine vorläufige betrachtet worden ist. Einen gewissen Unterschied zwischen der Stellung des Kassandros und der übrigen Machthaber, auch des Antigonos, dürfen wir doch wohl überhaupt darin finden, daß Kassandros' Gewalt unzweideutig als eine Strategie bezeichnet wird (vgl. auch die treffende Bemerkung von Hünerwadel, Forsch. z. Gesch. d. Lysimachos S. 32). Und sie beruhte — was sie als besonders anfechtbar erscheinen ließ —, wenigstens ursprünglich, auf Usurpation, nicht auf Verteilung durch die Makedonen. — Die hier von mir vertretene Anschauung (vgl. auch meinen Artikel über Demetrios, P.-W. IV S. 2771) berührt sich sehr nahe mit der U. Koehlers, S. B. Ak. Berl. 1898 S. 830.

4) Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 137, 1 meint, daß Seleukos nicht nur in den Frieden eingeschlossen, sondern als Herr der oberen Satrapien anerkannt worden sei. Ich halte diese Auffassung schon nach dem bisherigen Bestand unserer Überlieferung für unmöglich. Wenn Diodor XIX 105, 1 sagt, daß Antigonos nach den Bestimmungen des Friedens über ganz Asien herrschen sollte, so ist, wie Beloch selbst zugesteht, dieser Wortlaut der diodorischen Stelle mit der Ansicht, daß Seleukos die Herrschaft über den Osten zuerkannt worden sei, unvereinbar. Und Antigonos selbst erwähnt in seinem Schreiben an die Skepsier Seleukos mit keinem Worte. Belochs Meinung, daß Antigonos in diesem Schreiben keinen Anlaß gehabt habe, Seleukos zu nennen, da es sich darin nur um die Freiheit der Hellenen gehandelt habe, hellenische Städte aber im Machtgebiete

ten ihn beiseite ließen, war offenbar die Voraussetzung, unter der Antigonos überhaupt sich zum Abschluß eines Friedens bereit finden ließ. Dieser sollte der Isolierung des Seleukos dienen.[1]) Es kann vielleicht als die größte Unterlassungssünde in dem durch Konsequenz der Politik wie Energie der militärischen Aktion gleich ausgezeichneten Wirken des Antigonos erscheinen, daß er nach der Schlacht bei Gaza, wenigstens nach der Sicherung seiner Herrschaft über die phoenikische Küste gegen Ptolemaeos, nicht mit größerer Macht sich auf Seleukos geworfen und die Befestigung von dessen Herrschaft im Osten zu hindern versucht hat. Eine Erklärung für dieses Verhalten des Antigonos dürften wir wohl dann finden, wenn wir annehmen könnten, daß er darauf gerechnet habe, durch einen Ausgleich mit seinen anderen Gegnern freies Feld zu erlangen, um mit aller Kraft sich gegen Seleukos wenden zu können. Die neuerdings entdeckte, allerdings leider sehr fragmentarisch erhaltene babylonische Chronik scheint zu zeigen, daß er in den nächsten beiden Jahren nach dem Frieden sehr energische Versuche gemacht hat, Seleukos wieder seine Herrschaft über Babylonien zu entreißen.

---

des Seleukos nicht vorhanden gewesen seien, ist unzutreffend. Die Autonomie der griechischen Städte hatte eine allgemeine Bedeutung, und unbefangene Erwägung wird nicht bestreiten können, daß in die ausführliche Geschichte der Verhandlungen, die Antigonos gibt, auch Seleukos hineingehört haben würde, wenn er an diesen Verhandlungen wirklich teilgenommen hätte. Da Antigonos das Verdienst, das er sich um die griechischen Städte durch die Erleichterung der militärischen Lasten infolge des Friedensschlusses mit Ptolemaeos erworben habe, stark betont, würde er wohl nicht versäumt haben, die weitere Steigerung dieses Verdienstes, die durch einen Ausgleich mit Seleukos bedingt worden wäre, ebenfalls gebührend hervorzuheben. Daß Antigonos nicht auf den Plan, den Osten zu gewinnen, verzichtet hat, geht u. a. auch aus Diod. XX 47, 5 hervor, wo von der Lage des neugegründeten Antigoneia gesagt wird: *εὐφυὴς γὰρ ἦν ὁ τόπος ἐφεδρεῦσαι τῇ τε Βαβυλωνίᾳ καὶ ταῖς ἄνω σατραπείαις.* Entscheidend wird Belochs Anschauung jetzt durch die babylonische Chronik widerlegt, die deutlich erkennen läßt, daß Antigonos im 8. und 9. Jahr Alexanders (310/09 und 309/08) starke Angriffe auf Babylon gerichtet hat. Vgl. Beil. I. Wenn Belochs Ansicht von der Einbeziehung des Seleukos in den Frieden unrichtig ist, so ergibt sich daraus weiter, daß er diesem Frieden eine zu große Bedeutung beigemessen hat und daß dieser an sich nicht einen so wichtigen Abschnitt in der Geschichte dieser Zeit darstellt.

1) Das Verhalten der Verbündeten gegenüber Seleukos kann uns nicht befremden, wenn wir erwägen, daß das Solidaritätsbewußtsein der Bundesgenossen und das Festhalten an eingegangenen Verpflichtungen bei diesen Vertretern einer rücksichtslosen Interessenpolitik gewiß nicht weiter gingen, als eben die eigenen Interessen dies als erforderlich erscheinen ließen. Auch haben ja, wie das Schreiben des Antigonos beweist, Kassandros und Lysimachos sich schon vorher von der gemeinsamen Grundlage des Bundes losgesagt.

Zweites Kapitel.

Die Bildung der neuen Großmächte.

Der Friede von 311 hat die großen Gegensätze, die zwischen den Machthabern bestanden, nicht ausgeglichen, sondern nur ihren offenen Austrag vertagt. Wir dürfen wohl annehmen, daß die friedenschließenden Parteien selbst nur Zeit und Kräfte gewinnen wollten, um ihre Machtstellung weiter ausbauen und ihre politischen Pläne besser verwirklichen zu können. Die Proklamierung der Autonomie der griechischen Städte, die den Interessen des Kassandros und Lysimachos widersprach, der Ausschluß des Seleukos aus dem Frieden, die immer noch auf die Gesamtherrschaft über das Alexanderreich gerichteten, die Selbständigkeit der übrigen Herrscher bedrohenden ehrgeizigen Absichten des Antigonos kennzeichnen den schwankenden und widerspruchsvollen Charakter des Friedenszustandes. Die Autonomie der Griechen blieb eine schöne Losung, zu deren Verwirklichung Kassandros und Lysimachos keine Anstalten machten.

Das Recht des Königshauses war durch den Frieden anerkannt worden; am meisten zeigte sich dieses als eine lästige Fessel für die selbständigen Herrschaftsgelüste des Kassandros. Mit jener vollendeten Rücksichtslosigkeit, die vor allem sein Verhalten gegenüber dem Hause Alexanders bezeichnet, wußte er sich dieser Fessel zu entledigen. Er ließ den jungen Alexander und seine Mutter Roxane heimlich aus dem Wege räumen.[1]) Es war jetzt noch Herakles, ein anderer Sohn Alexanders, von Barsine, der Tochter des Artabazos, übrig, der bisher wohl nicht als legitimer Vertreter des Königshauses gegolten hatte. Polyperchon ließ diesen von Pergamon, wo er sich befand, kommen[2]), sammelte, von den Gegnern des Kassandros allerseits unterstützt, eine bedeutende Streitmacht und zog gegen Makedonien, um hier seinem Schützling den Königsthron, sich selbst wieder die ausschlaggebende Gewalt zu verschaffen.[3]) Zu ehrgeizig,

1) Diod. XIX 105, 2f. Just. XV 2, 5. Nach der parischen Marmorchronik (sicher ergänzt von Wilhelm) geschah dies erst im Jahre 310/9 (ed. Jacoby S. 23, 18).

2) Es scheint, daß Antigonos dies wenigstens nicht hat hindern wollen. Vielleicht waren ihm neue Verwicklungen, in die Kassandros durch das Auftreten des jungen Herakles gebracht wurde, nicht unerwünscht.

3) Tarn (Journ. of Hell. Studies 1920) hat das Verdienst, die Schwierigkeiten, die in der Überlieferung über diesen Herakles, Sohn der Barsine, bestehen, energisch zur Geltung gebracht zu haben. Aber seine Annahme, daß er ein von Antigonos vorgeschobener Prätendent gewesen sei — eine Annahme, die die lebhafte

um auf eine einflußreiche Herrschaftsstellung zu verzichten, politisch zu unfähig, um dauernd eine solche zu gewinnen, hatte er bisher nur mehr Verwirrung stiftend gewirkt, als irgendwie zu einer Konsolidierung der politischen Verhältnisse in Makedonien und Griechenland beigetragen. Durch den Frieden von 311 war er anscheinend in eine völlige Isolierung geraten.[1]) Jetzt bot sich ihm noch einmal eine Gelegenheit, gestützt auf den Anhang des Königshauses und die Feindschaft gegen Kassandros eine bedeutende Rolle zu spielen. Aber durch seine Unfähigkeit und persönliche Unwürdigkeit verdarb er sich alles. Kassandros, der einen weitgehenden Abfall der Makedonen zum Sohne ihres großen Königs befürchtete, zog durch allerlei Versprechungen, insbesondere durch die Aussicht auf die Strategie über den Peloponnes, Polyperchon auf seine Seite herüber und bewog ihn, den jungen Herakles zu töten.[2]) In merkwürdiger Vereinigung von Treulosigkeit und Kopflosigkeit ließ sich so Polyperchon bestimmen, die einzige Anwartschaft auf den Wiedergewinn einer stärkeren Machtstellung, die er in dem Eintreten für die Ansprüche des jungen Königssohnes hatte, selbst zu zerstören. Bald darauf wurde auch die Königin Kleopatra, die Tochter Philipps, die sich in Sardes befand und bisher allen Werbungen, die seitens der Diadochen an sie ergangen waren, widerstanden hatte, auf Veranlassung des Antigonos aus dem Wege geräumt, da sie versuchte, mit Ptolemaeos in Verbindung zu treten.[3])

So war in einer Reihe von furchtbaren Katastrophen das Geschlecht Alexanders, ja — bis auf Thessalonike, die dem Kassandros die Hand gereicht hatte — das ganze makedonische Königshaus vernichtet. Das Ende der Söhne Alexanders befreite die miteinander um sein Erbe streitenden Machthaber von jeder Rücksicht auf die legitimen Träger des Königtums und stellte ihre Herrschaft ganz auf sich selbst[4].) Es fehlte nur noch der Name des Königtums. Die Ver-

---

Zustimmung v. Wilamowitz' Hellenist. Dichtung II S. 146, 2 gefunden hat — und daß hinter der Expedition des Polyperchon nach Makedonien Antigonos gestanden habe (vgl. übrigens auch schon Niese I 306, Hünerwadel S. 34f., Nietzold S. 36, Anm. 87), scheint mir doch nicht sicher genug begründet zu sein. Jedenfalls ist die Deutung, die Tarn S. 23 von Diod. XX 28, 2 gibt, indem er die Worte: *τὸ προσταττόμενον ὑφ' ἑτέρων* auf Antigonos bezieht, nicht möglich oder wenigstens sehr unwahrscheinlich.

1) Darauf kommt wohl auch die Bemerkung in dem Schreiben des Antigonos an die Skepsier Z. 39f. hinaus.

2) Diod. XX 20. 28. Marm. Par. a. O.

3) Diod. XX 37, 3ff. Im Jahre 309/8 nach der parischen Marmorchronik, S. 23 ed. Jacoby.

4) Sie werden jetzt mit Vorliebe mit der Bezeichnung *δυνάστης* angeführt. Diod. XX 19, 2. 3. 37, 2. 5 u. a.

treter der Sonderherrschaften ebenso wie der Repräsentant der auf die Gesamtherrschaft gerichteten Tendenzen, Antigonos, trachteten jetzt danach, aus der durch die Beseitigung des Königshauses geschaffenen Situation für sich selbst möglichst Kapital zu schlagen.[1]) So sehr aber auch Antigonos bestrebt gewesen war, aus eigener Machtvollkommenheit seine Herrschaft zu gründen und zu befestigen, brachte tatsächlich der Tod der Söhne Alexanders seinen Gegnern noch größeren Gewinn, weil die Einheit des Gesamtreiches, die Antigonos von sich aus festhalten wollte, doch vor allem mit der Existenz des Königshauses verknüpft gewesen war.

Der offene Bruch des Friedens von 311 ging, wie es scheint, von Ptolemaeos aus, der vielleicht auch durch sein Vorgehen dem Seleukos gegen Antigonos Luft schaffen wollte. Er warf sich, dem Vorbilde des Antigonos folgend, zum Vorkämpfer für die Freiheit der Griechen auf und suchte auf diesem Gebiete seinen Rivalen noch zu überbieten. Unter dem Vorwande, daß Antigonos den Bestimmungen des Friedens von 311 zum Trotz in verschiedenen griechischen Städten selbst noch Besatzungen unterhalte, trat er ihm in Kilikien feindlich gegenüber und bemühte sich zugleich mit den in den Machtbereichen des Kassandros und Lysimachos gelegenen Städten Fühlung zu gewinnen (310).[2]) Die Gelegenheit für ein Eingreifen des Ptolemaeos in die griechischen Verhältnisse war um so günstiger, als die Machtstellung des Antigonos in Griechenland durch den Abfall seines Neffen Polemaeos[3]) eine wesentliche Schwächung erfahren hatte.

Polemaeos war im Besitze des wichtigen Chalkis[4]) und des für den

---

1) Diod. XIX 105, 3f. Es wird hier ausdrücklich auch auf Antigonos Bezug genommen, und es scheint mir bedenklich, mit Nietzold a. O. S. 36 Anm. 87 die Ursprünglichkeit und Richtigkeit dieser Überlieferung anzuzweifeln. Ähnlich wie Nietzold urteilt Moser, Untersuch. üb. d. Politik Ptolemaeos' I in Griechenland 1914 S. 42, 1, der allerdings Nietzold nicht zu kennen scheint.

2) Diod. XX 19, 3f. Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 147, 1 meint vielmehr, daß es sich hier um ein Bündnis mit Kassandros und Lysimachos selbst handle. Ich halte diese Ansicht für unbegründet. Beloch muß selbst zugestehen, daß Kassandros und Lysimachos in der Folge nicht mit Ptolemaeos zusammenwirken. Im Gegenteil ist die weitere Tätigkeit des Ptolemaeos stark gegen Kassandros gerichtet, und hierzu, wie zu den allgemeinen Bestrebungen, die Ptolemaeos in diesen Jahren verfolgt, paßt es durchaus, daß er mit den im Herrschaftsbereiche des Kassandros befindlichen griechischen Städten anzuknüpfen sucht; vgl. auch Stähelin, P.-W. X 2305.

3) Diese Form des Namens ergibt sich aus Syll.^{3} 328 (^{2} 184) = J. G. II^2 469 (II 266).

4) Vgl. die schon genannte Inschrift Syll.^{3} 328 und Diod. XIX 78, 2. XX 27, 3.

Übergang von Kleinasien nach Europa so bedeutsamen hellespontischen Phrygien.[1]) Der aegyptische Herrscher wußte ihn auf seine Seite zu ziehen und dann, da er seine ehrgeizigen Pläne fürchtete, sich seiner zu entledigen.[2]) Die Truppen des Polemaeos gewann er, als eine sehr erwünschte Verstärkung seiner eigenen Kräfte, für sich.[3]) Kilikien wurde nun allerdings dem Ptolemaeos durch einen Zug des Demetrios wieder entrissen, aber es gelang ihm im Jahre 309 im südwestlichen Kleinasien Fuß zu fassen.[4]) Von größerer Bedeutung noch wurde es aber, daß der aegyptische Machthaber im Gebiete des aegaeischen Meeres und in Griechenland selbst als Befreier auftrat.[5])

---

1) Diod. XX 19, 2.

2) Die Vermutung von Moser a. O. S. 49, daß Polemaeos einem Bündnis zwischen Ptolemaeos und Antigonos zum Opfer gefallen sei, ist nicht begründet.

3) Diod. XX 27, 3. Nach Diod. XX 19, 2 hat Polemaeos nach seinem Abfall von Antigonos zunächst ein Bündnis mit Kassandros geschlossen. Da im folgenden keine Spur mehr von einem Anschluß an Kassandros, der damals anscheinend an keiner Aktion gegen Antigonos teilgenommen hat, vorhanden ist und XX 27, 3 unmittelbar an den Abfall des Polemaeos seine Verbindung mit Ptolemaeos angeschlossen wird, hat die Vermutung Belochs, III 1 S. 147, 1, daß es sich von Anfang an um ein Bündnis mit dem aegyptischen Herrscher gehandelt habe, manches für sich. Vgl. auch Moser a. O. S. 37f. A. M. Stähelin, P.-W. X S. 2305.

4) Diod. XX 19,5. 27. Plut. Demetr. 7.

5) Diod. XX 37. Suid. u. *Δημήτριος*. Auf die Besatzung, die Ptolemaeos nach Diodor aus Andros vertrieb, werden sich — nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermutung des Herausgebers — die in einer Inschrift von Andros (J. G. XII 5 nr. 714) genannten Soldaten beziehen. — Beloch III 1 S. 149, 3 meint, daß Ptolemaeos damals ein Abkommen mit Antigonos geschlossen habe, und bezieht hierauf den Anfang des genannten Suidasartikels: *Δημήτριος ὁ Ἀντιγόνου καὶ Πτολεμαῖος ὡμολόγησαν φιλίαν σφίσιν ἔνσπονδον εἶναι ἐπ' ἐλευθερώσει τῆς πάσης Ἑλλάδος καὶ ἐπὶ τῷ τῇ ἀλλήλων ἐπιμαχεῖν.* Ebenso urteilt Dürrbach B.C.H. 1907 S. 220f. Ich halte aber diese Ansicht für unwahrscheinlich. Der Artikel des Suidas, in dem allerdings eine wohlunterrichtete Quelle benutzt ist, zeigt gerade im Anfang entschieden Verwirrung. Die in das Jahr 307 gehörenden Unternehmungen des Demetrios zur Befreiung Athens und Megaras werden vor der ein Jahr früher fallenden Tätigkeit des Ptolemaeos in Griechenland erwähnt und so allem Anscheine nach als eine Ausführung des Bündnisses zwischen Ptolemaeos und Demetrios dargestellt, während doch zur Zeit, als Demetrios Athen befreite, wohl kaum ein Bündnis zwischen ihm und dem aegyptischen Machthaber bestanden haben kann. Allerdings mag es als auffallend erscheinen, daß Antigonos in dieser Zeit so wenig den Erfolgen des Ptolemaeos entgegenzutreten sucht. Aber daß er sich durch den aegyptischen Herrscher so den Wind aus den Segeln habe nehmen lassen sollen, daß er sich mit ihm geradezu verbündet hätte, um ihn ruhig in seiner Befreierrolle gewähren und einen herrschenden Einfluß in Griechenland gewinnen, ja vielleicht sogar in die Verhältnisse eines von Antigonos selbst gegründeten Inselgriechenbundes eingreifen zu lassen, kann doch wohl nicht als wahrscheinlich gelten. Die Fragmente der babylonischen

In den Besitz von Korinth und Sikyon gelangt, gedachte Ptolemaeos, wie es scheint, den korinthischen Bund der griechischen Staaten zu erneuern[1]) und sich selbst an dessen Spitze die Hegemonie über Griechenland zu sichern. Die Grundzüge der von den Ptolemaeern befolgten Politik treten uns so schon jetzt in den politischen Plänen und Unternehmungen des ersten Ptolemaeers deutlich entgegen. Auf dem Fundamente einer fest begründeten, in sich zusammengefaßten und geschlossenen Herrschaft über Aegypten sehen wir das System seiner auswärtigen Politik emporstreben. Die Herrschaft über Ky-

---

Chronik lassen vermuten, daß er in der Zeit nach dem Frieden von 311 stark durch Kämpfe gegen Seleukos in Anspruch genommen war. Und wie verträgt es sich mit Belochs Annahme, daß Demetrios nach der ausdrücklichen Überlieferung bei Diodor XX 45, 1 eben erst 307 den Auftrag von seinem Vater erhält, das griechische Befreiungswerk aufzunehmen? Übrigens würde die Untätigkeit des Antigonos gegen Ptolemaeos bei der kurzen Dauer des Bündnisses — *διέμεινε . . . οὐκ ἐπὶ πολύ*, sagt Suidas — nicht einmal eine befriedigende Erklärung finden, während die Bemerkung des Suidas auf den Frieden von 311 wohl passen würde. Der einzige, wie mir scheint, für Belochs Hypothese in das Gewicht fallende Grund würde sein, daß Antigonos für seine Bekämpfung des Seleukos den Rücken gegen Ptolemaeos frei haben wollte. Aber diese Kämpfe, von denen die babylonische Chronik berichtet, gehören ja eben in die vorhergehenden Jahre, in denen gerade das von Beloch angenommene Bündnis mit Ptolemaeos noch nicht bestand. Und wenn Beloch hervorhebt, daß wir 308 und 307 nichts von Feindseligkeiten zwischen Ptolemaeos und Antigonos hören, so müssen wir doch wohl in dem Zuge des Demetrios nach Griechenland im Jahr 307 schon die Grundlage für die sich daran anschließende Bekämpfung des Ptolemaeos sehen. Einen besonderen quellenkritischen Wahrscheinlichkeitsbeweis möchte ich auch noch gegen Belochs Vermutung geltend machen. Die Worte im Eingang des Suidasartikels: *καὶ ἅμιλλα ἦν αὐτοῖν, πότερος μᾶλλον τὰ δόξαντα ἔργῳ ἐμπεδώσει*, zeigen eine auffallende Übereinstimmung mit Diod. XIX 62, 1 (aus dem Jahre 315): *οὐ γὰρ μικρὰν ῥοπὴν ὁρῶντες οὖσαν ἑκάτεροι προσλαβέσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων εὔνοιαν, διημιλλῶντο πρὸς ἀλλήλους* (Antigonos und Ptolemaeos) *περὶ τῆς εἰς τούτους εὐεργεσίας*. Es handelt sich also in den die Darstellung der Quelle offenbar entstellenden Worten des Suidas nicht um ein Bündnis zwischen Antigonos bzw. Demetrios und Ptolemaeos, sondern um eine allgemeinere Charakteristik ihrer wetteifernden Bestrebungen zur Befreiung der Griechen. Aus allen diesen Gründen scheint es mir nicht geraten, ein Bündnis zwischen Ptolemaeos und Antigonos anzunehmen, das die innere Wahrscheinlichkeit und auch bestimmte Andeutungen der sonstigen Überlieferung gegen sich hat. Diese läßt meines Erachtens nur eine gegensätzliche Stellung der beiden Machthaber erkennen. — Was Moser a. O. S. 47ff. zur Bestätigung von Belochs Ansicht anführt, ist nicht stichhaltig. E. Meyer scheint, soweit seine kurzen Andeutungen Kl. Schr. II S. 531, 1 einen Schluß gestatten, die Belochsche Hypothese abzulehnen, während Kolbe, Hermes 51 S. 531 ihr zustimmt.

1) Dies hat Koehler a. O. mit Recht aus dem Suidasartikel über Demetrios geschlossen (vgl. namentlich die Worte: „*τὰς Ἰσθμιάδας σπονδὰς ἐπήγγελλε, κελεύων οἷα ἐπ' ἐλευθερώσει θαλλοφοροῦντας θεωρεῖν εἰς τὰ Ἴσθμια*“).

pros[1]) und die Küstengebiete des südöstlichen Mittelmeers, insbesondere das phoenikische Küstenland, als Grundlage einer gebietenden Stellung zur See, und dann weiter eine umfassende Hegemonie über die Griechenwelt, als Krönung der Großmachtstellung, sind die Hauptziele dieser politischen Bestrebungen.

Ptolemaeos fand in Griechenland nicht den Anklang für seine „befreiende“ Tätigkeit, den er erhofft haben mochte. Auch war er durch seine Unternehmungen in einen entschiedenen Gegensatz gegen seinen früheren Verbündeten Kassandros getreten. Es schien ihm — seinem nächsten politischen Ziele, der Bekämpfung der Übermacht des Antigonos, entsprechend — doch wohl als rätlich, diesen Gegensatz vorläufig nicht weiter aufrechtzuerhalten.[2]) So zog er es vor, mit seinem alten Bundesgenossen einen Vertrag zu schließen, der im wesentlichen den gegenseitigen Besitzstand sicherte.[3]) Dann kehrte er nach Aegypten zurück, von wo aus sich ihm die günstige Gelegenheit bot, das durch den Abfall des Ophelas verlorengegangene Kyrene wiederzugewinnen.[4]) Ganz ergebnislos war immerhin sein Unternehmen in Griechenland nicht verlaufen. Er hatte anscheinend mit zwei wichtigen Interessensphären der späteren ptolemaeischen Politik, dem Gebiet der Inselgriechen und den peloponnesischen Staaten, schon eine gewisse Fühlung gewonnen.[5])

Antigonos hat, wie wir sahen, in den ersten Jahren nach dem Frieden von 311 seine Haupttätigkeit wahrscheinlich auf die Bekämpfung des Seleukos gerichtet, dann aber auf die Fortsetzung dieses Kampfes zunächst verzichtet, um sich gegen Ptolemaeos und Kassandros, die für das Verhältnis zu den griechischen Staaten

1) Gerade im Jahre 310 hatte Ptolemaeos auf Kypros nach Beseitigung des Tyrannen Nikokreon, der früher der Hauptvertreter einer Verbindung mit dem aegyptischen Machthaber gewesen war, aber jetzt der Hinneigung zum Bunde mit Antigonos verdächtig schien, seine Herrschaft zur Vollendung gebracht; vgl. Diod. XX 21 (wo Nikokreon statt Nikokles zu verstehen ist) und die parische Marmorchronik unter d. J. 311/0 (ed. Jacoby S. 23, 17).

2) Etwas anders, als die oben gegebene Darstellung, faßt, wie es scheint, E. Meyer, Kl. Schr. II, S. 531, 1, die Unternehmungen des Ptolemaeos in Griechenland auf. Nach seinen Andeutungen werden sie doch noch mehr, als ich dies annehmen möchte, von vornherein zu einer bloßen politischen Scheinaktion.

3) Diod. XX 37, 2. Suid. u. Δημήτριος, Plut. Demetr. 15. Daß Ptolemaeos und Kassandros wieder in enge Verbindung untereinander traten, ergibt sich auch daraus, daß die athenischen Strategen beim Herannahen der Flotte des Demetrios diese zunächst als (verbündete) ptolemaeische empfangen wollten (Plut. Demetr. 8).

4) Suid. u. Δημήτριος (vgl. Diod. XX 40—42). Beloch III 1, S. 151. Marieluise Fritze, Die ersten Ptolemaeer und Griechenland, 1917, S. 28.

5) Vgl. Beil. V.

die größte Bedeutung hatten, zu wenden. Im Jahre 307 sandte er — nach Vollendung umfassender Rüstungen — seinen Sohn Demetrios mit einer bedeutenden Flotte und ansehnlichen finanziellen Mitteln nach Griechenland, um die Befreiung der griechischen Städte, vor allem Athens, durchzuführen.[1]) Demetrios erschien im Frühsommer 307[2]) vor dem Hafen Peiraieus. Demetrios von Phaleron mußte den Peiraieus räumen und schloß am folgenden Tage mit dem Gegner ein Abkommen, wodurch er — gegen Zusicherung freien Geleites für seine Person — diesem die Stadt überantwortete.[3]) Demetrios wandte sich dann zunächst gegen Megara, gewann dieses (im Juli oder August 307) und gab den Megarensern auf Bitten der Athener die Freiheit.[4]) Darauf nahm er Munychia, das noch von einer Besatzung des Kassandros gehalten wurde, und ließ die Befestigungen schleifen.[5]) In Athen wurde die volle Demokratie wiederhergestellt, die Einrichtungen des Kassandros und des Phalereers Demetrios wurden beseitigt, die Gegner der demokratischen Verfassung, vornehmlich der Phalereer selbst, angeklagt und verurteilt. Die Athener erhielten sogar durch die Gunst des Demetrios eine ihrer früheren auswärtigen Besitzungen, die Insel Imbros, zurück.[6]) Auch die Befreiung von Chalkis, das unter der Herrschaft des Polemaeos, des Neffen des Antigonos, gestanden hatte, war eine wesentliche Verstärkung der Sicherheit Athens.[7])

Für die Richtung, die das politische Leben Athens unter dem Zeichen der Restauration der Demokratie einschlug, ist namentlich das Gesetz des Sophokles über die Philosophenschulen charakteristisch. Die wichtigste Wirkung des Gesetzes war allerdings die Auflösung einer bestimmten philosophischen Schule, der peripatetischen, und die Verbannung ihres Hauptes, des Theophrastos.[8]) Diese Schule, mit der die staatliche Wirksamkeit des Phalereers in so enger Verbindung gestanden hatte, wollte man vor allem treffen, mit ihr das poli-

1) Diod. XX 45, 1. Plut. Demetr. 8. Syll.³ 342 (²173) = J.G. II² 498 (II 264d).
2) Im Thargelion. Plut. Demetr. 8.
3) Diod. XX 45. Plut. Demetr. 8. Suid. u. Δημήτριος. Polyaen. IV 7, 6.
4) Philoch. frg. 144. Plut. Demetr. 9. Diog. Laert. II 115. Diod. XX 46, 3 (der die Einnahme von Megara nicht an ganz richtiger Stelle erwähnt); Suid. u. Δημήτριος; vgl. auch Syll.³ 331 (²174) = Michel 166. Michel 167. 168.
5) Philoch. frg. 144. [Plut.] v. X orat. p. 850ᵈ. Diod. XX 45, 5ff. Plut. a. O. Suid. u. Δημήτριος. J. G. II² 480 (II 252ᵈ).
6) Diod. a. O. Plut. a. O. Philoch. a. O. Diog. Laert. V 77.
7) Vgl. Syll.³ 328 (²184) = J. G. II² 469 (II 266).
8) Diog. Laert. V 38. Athen. XIII 610 c. f. Alexis frg. 94 Kock. Pollux IX 42. Sauppe Orat. att. II 341.

tische System des Kassandros. Wie man gegen Sokrates den Vorwurf erhoben hatte, daß er die Jugend verderbe, so machte man, wie es scheint, jetzt ähnliches gegen die in Athen einflußreichsten Philosophen geltend.[1]) Das Vorgehen gegen die Peripatetiker hatte zugleich eine allgemeinere Bedeutung, indem ausgesprochen wurde, daß niemand eine philosophische Schule in Athen unterhalten dürfe, wenn er nicht die Genehmigung des athenischen Volkes besitze.[2]) Zwar wurde das Gesetz des Sophokles infolge einer Anklage auf Gesetzwidrigkeit[3]) wieder aufgehoben, aber wir können doch daraus, daß es überhaupt eingebracht wurde und zunächst auch durchging, auf die damals im athenischen Staate vorwaltenden Bestrebungen schließen. Es ist charakteristisch, daß einer der hervorragendsten Vertreter der damaligen demokratischen Politik in Athen, Demochares, die Gesetzmäßigkeit des Antrages des Sophokles verteidigte. Der innere Widerspruch, in dem sich die maßgebenden philosophischen Schulen, namentlich die Akademie und der Peripatos, in ihren beherrschenden Grundgedanken mit den grundlegenden Tendenzen der Demokratie befanden, läßt sich nicht bestreiten. So ist nicht bloß der übertreibende Charakter der Restaurationspolitik in dem Gesetze des Sophokles zu erkennen, sondern es gehört zugleich überhaupt in den großen Zusammenhang des Kampfes zwischen den auf dem Boden der Sokratik erwachsenen philosophischen Schulen und der athenischen Demokratie.

Demetrios brachte Athen eine aufrichtige Bewunderung seiner großen Vergangenheit und ein kongeniales Verständnis für athenisches Naturell, für die hier wie nirgends anders heimische Feinheit des Geistes entgegen. Die Athener freuten sich an der Person des jugendlichen, mit verschwenderischer Fülle körperlicher Vorzüge und geistiger Gaben ausgestatteten Befreiers. Die gebildetste und geistreichste Stadt der Welt und der geistreichste unter den damaligen Fürsten fanden einander und überboten sich in gegenseitigen Huldi-

1) Dies ergibt sich aus dem erwähnten Fragment des Komikers Alexis. Wir dürfen, um dies zu verstehen, die Nachricht des Diogenes Laertius heranziehen, wonach den Theophrast 2000 Schüler gehört haben sollen.

2) Diog. Laert. a. O. Inhaltlich sagt Athenaeos a. O. dasselbe. Wilamowitz, Phil. Unters. IV 194ff. bestreitet mit Unrecht diesen allgemeinen Charakter des Gesetzes. Vgl. auch Athen. XI 509 und meine Bemerkungen P.-W. IV 2773. Auch das ist wohl kaum zu bezweifeln, daß das Gesetz des Sophokles die Billigung des Demetrios fand.

3) Die Gesetzwidrigkeit des Antrages beruhte wahrscheinlich vor allem auf einem formalen Grunde, indem die Bestimmung des Gesetzes, daß niemand ohne Erlaubnis des Volkes eine Philosophenschule einrichten solle, dem attischen Vereinsrechte widersprach.

gungen. Es war allerdings nicht die bloße Begeisterung für athenische Freiheit, was Demetrios, der doch von seinem Vater gesandt war, in die Arme der Athener trieb. Die politischen Rücksichten spielten namentlich bei Antigonos, der nach seiner ganzen Art wenig geneigt war, einen für seine politischen Zwecke unfruchtbaren Kult mit der Vergangenheit Athens zu treiben, eine maßgebende Rolle. Die Befreiung Athens krönte das von Antigonos bisher befolgte politische System, das die Autonomie der griechischen Staaten vertrat; die Parteinahme der Athener für seine Sache betrachtete er als ein wirksames Mittel der Reklame für seine politischen Unternehmungen und Pläne. Der Hafen und die Flotte Athens kamen der Stärkung seiner Seemacht in reichem Maße zugute. Wenn er den Athenern das Versprechen gab, ihnen 150000 Scheffel Getreide und Holz zum Bau von 100 Schiffen zu liefern, so diente er, indem er die Stadt widerstandsfähiger gegen ihre Feinde machen wollte, zugleich seinem eigenen Interesse.[1]) Indessen, so entscheidend in der Sache selbst der Einfluß der politischen Berechnung bei der Befreiung Athens zur Geltung gelangte, so wirksam war bei der Ausführung dieser Politik das persönliche Moment. Es ließ sich eben keine geeignetere Persönlichkeit für die Proklamierung der athenischen Freiheit denken, als es Demetrios war.

Die Athener überließen sich dem vollen Rausch der Freude über das Geschenk der wiederhergestellten Freiheit und kannten in ihrer Begeisterung für den, der ihnen das Geschenk gebracht hatte, keine Grenzen. Die überschwenglichsten Ehrenbezeigungen, die in der Einrichtung eines Kultes für die „Retter und Befreier“ gipfelten, wurden Demetrios und seinem Vater Antigonos zuteil.[2]) Es wurde beschlossen, ihre vergoldeten Bildsäulen bei denen des Harmodios und Aristogeiton aufzustellen, den beiden Herrschern als den Soteren einen Altar zu errichten, jährliche Wettspiele, feierliche Züge und Opfer zu ihren Ehren zu veranstalten, zwei neue Phylen, die ihren Namen trugen (Antigonis und Demetrias), den 10 Phylen des attischen Staates hinzuzufügen. Auch mit dem Namen des Königtums wurden Antigonos und Demetrios schon damals von den Athenern begrüßt.[3]) Wir werden in den Ehren, die das athenische Volk seinen

1) Diod. XX 46, 4. Plut. Demetr. 10.

2) Diod. XX 46, 1—3. Plut. Demetr. 10.

3) Plut. a. O. Die weiteren Nachrichten Plutarchs a. O. und c. 12, daß die Athener einen eponymen *ἱερεὺς τῶν Σωτήρων* eingesetzt und einen Monat Demetrion, einen Tag Demetrias genannt hätten, beruhen auf Übertreibung oder Mißverständnis; vgl. J. G. II² 471. 495 (II 247. 263) und Koehlers Bemerkung zu J.G. II 302. Kirchhoff. Herm. II 161ff.

Befreiern darbrachte, nicht bloße Schmeichelei sehen dürfen, wenn es auch an dem plumpen und würdelosen Wettbewerb um die Gunst der Machthaber nicht fehlte. Vielfach war hier gewiß die Empfindung lebendig, daß die Herrscher, die den Athenern die Freiheit brachten, ihnen die Hilfe leisteten, die sie sonst von ihren Göttern und Heroen erwartet und empfangen hatten.[1]) Aber die Freiheit, die sie so als Geschenk aus den Händen der Machthaber annahmen, war nicht mehr die nämliche Freiheit, für die ihre Vorfahren bei Marathon und Salamis gekämpft hatten.

Daß die Absicht des Antigonos bereits damals auf eine allgemeine Organisation der hellenischen Staaten unter seiner Leitung gerichtet war, ergibt sich aus dem Auftrage, den er seinem Sohne Demetrios gab, eine Versammlung der verbündeten griechischen Städte zu berufen, um über die gemeinsamen Interessen von Griechenland Beschluß zu fassen.[2]) Es war dies allerdings noch mehr ein Programm, an dessen Ausführung nicht unmittelbar gedacht werden konnte, solange nicht der Einfluß des Antigonos in Griechenland noch weiter Boden gewonnen hatte. Zunächst trug sich dieser aber mit dem Plane, dem Ptolemaeos entgegenzutreten und vor allem seiner Machtstellung im südöstlichen Mittelmeer eine ihrer wichtigsten Stützen, den Besitz der Insel Kypros, zu entreißen. Demetrios brach im Frühjahr 306[3]) an der Spitze einer ansehnlichen Streitmacht auf, um den Plan seines Vaters auszuführen. Nachdem er sich in Kilikien noch durch Mannschaften und Schiffe verstärkt hatte, segelte er nach Kypros. Er besiegte den Bruder des Ptolemaeos, Menelaos, und wandte sich dann dazu, Salamis zu Wasser und zu Lande zu belagern. Jetzt erschien Ptolemaeos selbst mit einer Flotte. Sein Versuch, in den Hafen von Salamis einzudringen und sich mit der Flotte des Menelaos zu vereinigen, mißlang. Demetrios gewann einen glänzenden Seesieg über seinen Gegner, der diesen zur Rückkehr nach Aegypten bewog und dem Demetrios die Herrschaft über die ganze Insel verschaffte.[4]) Besondere Bedeutung erhielt der Seesieg von Salamis dadurch, daß Antigonos jetzt in Ausführung seines schon lange gehegten Planes die Königswürde annahm und zugleich seinem Sohn Demetrios Anteil am Königsnamen gewährte.[5]) Dem Beispiel

1) Vgl. den später auf Demetrios gedichteten Ithyphallos.

2) Diod. XX 46, 5. Zu dem Ausdruck vgl. u. a. Polyb. IV 22, 2.

3) Über die Chronologie des kyprischen Feldzuges vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2774f.

4) Diod. XX 48—52. 53, 1. Plut. Demetr. 16.

5) Diod. XX 53, 2. Just. XV 2, 10. App. Syr. 54. Plut. Demetr. 17f. Die Darstellung Plutarchs ist anekdotisch zugespitzt. Ich werde in anderem Zu-

des Antigonos folgten aber die übrigen Herrscher, Ptolemaeos[1]), Seleukos, Kassandros[2]) und Lysimachos. So hatte sich jetzt das Reich Alexanders in eine Reihe auch dem Namen nach selbständiger Königreiche aufgelöst.

Die Selbständigkeit der neuen Reiche fand vor allem ihren Ausdruck in den neuen Hauptstädten, die durch ihre Namen diese dynastischen Herrschaftsbildungen charakterisierten. Kassandros war, wie wir gesehen haben, mit seinem Beispiel vorangegangen. Im Jahre 309 folgte Lysimachos und gründete auf dem thrakischen Chersones die Stadt Lysimacheia.[3]) Antigonos, der in den ersten Jahren seiner Herrschaft über Asien in Kelaenae in Phrygien residiert hatte,[4]) war gerade zur Zeit, als Demetrios auf Kypern seine

sammenhang auf die Würdigung der Berichte eingehen. Die Bedeutung, die von Antigonos und Demetrios der Seeschlacht bei Salamis für die Selbständigkeit ihrer Herrschaft beigemessen wurde, ergibt sich auch aus den Münzen; P.-W. IV 2776. Vgl. jetzt auch die von Dressel, Zeitschr. f. Numism. 24, 1904, S. 47 beschriebene Münze (Goldstater). Vorderseite: Nike, Rückseite: speerzückende Athene.

1) Im astronomischen Königskanon wird das Königtum des Ptolemaeos erst vom 7. November 305 an gerechnet. Diese Datierung scheint auch durch demotische Papyrusurkunden, die eine Rechnung nach den Regierungsjahren des jungen Königs Alexander noch bis zum Jahre 305/4 erschließen lassen, bestätigt zu werden; vgl. Strack, Dynastie der Ptolemäer 191. Rubensohn, Elephantine-Papyri 1907, S. 23. (Die Instanz, die Grenfell und Hunt, Hibeh-Papyri I 242f. gegen diesen späteren Anfang der offiziellen Einführung des Königsnamens geltend machen, wird von Rubensohn, Elephantine-Papyri 23 beseitigt.) Auch in der parischen Marmorchronik scheint in der Angabe unter dem Jahre 305/4 ed. Jacoby S. 24, 23: *Πτολεμαῖος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν* eine Bestätigung für den späteren Ansatz der offiziellen Annahme des Königstitels durch Ptolemaeos vorzuliegen. Den Grund, warum Ptolemaeos offiziell erst später den Königsnamen angenommen zu haben scheint, können wir nicht mit Sicherheit angeben. Strack a. O. ist der Ansicht, daß Ptolemaeos sich erst 305/4 feierlich habe krönen lassen. Es liegt an sich nahe, die Abwehr des Angriffes des Antigonos als Grundlage für das offizielle Auftreten des Königstitels zu vermuten (vgl. auch Diod. XX 76, 7). Dies ist auch die Meinung von Jacoby, Marmor Parium S. 203. Aber es bleibt immer noch zwischen dem Abzug des Antigonos und dem Datum des astronomischen Kanons ein nicht unbeträchtliches Intervall, das wir nicht völlig zu erklären vermögen. Ptolemaeos hat, wie wir aus den Elephantine-Papyri ersehen, später seine Satrapenjahre auch als Königsjahre gerechnet; vgl. Elephantine-Papyri nr. 2 und 3—4 und die Bemerkungen von Rubensohn S. 22f.

2) Aus Plut. Demetr. 18 könnte man zu schließen versucht sein, daß Kassandros nicht selbst den Königstitel angenommen habe; indessen wird eine solche Vermutung durch Syll.^{3} 332 (^{2}178) widerlegt.

3) Marm. Par. ed. Jacoby, S. 23, 19, Diod. XX 29, 1, Strabo 331, Frg. 52, 54, Paus. I 9, 8, App. Syr. 1, Just. XVII 1, 2, Ps.-Skymn. 703f.

4) Vgl. Koehler, S.-B. Ak. Berl. 1898, S. 835.

großen Erfolge errang, mit dem Bau einer neuen Hauptstadt Antigoneia am Orontes[1]) beschäftigt. Nicht weit von der Mündung des Orontes, ungefähr an der Stelle des späteren Antiocheia gelegen, beherrschte es durch seine Lage die uralte Kulturstraße, die im Tale des Orontes und dann weiter durch das südliche Syrien nach Aegypten ging, ebenso wie auch die Übergänge über den mittleren Euphrat. Die Nähe des Meeres begünstigte die Verbindung mit dem Westen, namentlich der Griechenwelt. Die Landschaften, in deren Mitte die neue Hauptstadt lag, bildeten eine geographisch im wesentlichen zusammenhängende, wie auch durch mannigfache kulturelle Beziehungen verbundene Ländermasse, die von der philistaeischen Küste bis zur westlichen und nördlichen Kleinasiens reichte. Die zentrale Lage inmitten des Alexanderreiches gab diesen Gebieten eine politische und militärische Bedeutung, wie sie wenige andere Gegenden der damaligen Kulturwelt besaßen. Gestützt auf den Besitz der gesamten Küstenlandschaften von den Grenzen Aegyptens bis zum Schwarzen Meere konnte der Beherrscher dieses Reiches die gebietende Stellung im östlichen Mittelmeer gewinnen und behaupten und zugleich den vorwaltenden Einfluß in der griechischen Staatenwelt ausüben. Die umfassenden Herrschaftspläne des Antigonos und Demetrios, die auf das gesamte Alexanderreich gerichtet waren, haben die politische Konsolidierung dieses kleinasiatisch-syrisch-phoenikischen Reiches gehemmt.

Die Reiche der anderen Machthaber, die der Herrschaft des Antigonos gegenüber ihre Selbständigkeit zu behaupten trachteten, waren in dieser Zeit auch zu einem wenigstens vorläufigen Abschluß ihrer inneren Organisation und ihrer äußeren Ausdehnung gelangt. Von den politischen Stellungen des Ptolemaeos und des Kassandros, dessen Herrschaft über Griechenland allerdings gerade damals stark umstritten war, ist schon die Rede gewesen. Lysimachos hatte nach langen Kämpfen gegen thrakische und skythische Völker wie gegen die griechischen Städte an der Westküste des Pontos, unter denen vor allen Kallatis ihm einen hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt hatte,[2]) ein in sich geschlossenes Reich gegründet, das im wesentlichen die thrakischen Gebiete von Makedonien bis zur Küste des Schwarzen Meeres, von der Nordküste des Aegaeischen Meeres bis zur Donau beherrschte. Er stand im allgemeinen dem Griechentum wenig gewinnend und entgegenkommend gegenüber, wie er sich auch gegen den Einfluß der griechischen Philosophie auf sein Reich ab-

1) Diod. XX 47, 5f., Strabo XVI 750, Steph. Byz. u. Ἀντιγόνεια, nr. 5.
2) Vgl. namentlich Diod. XIX 73. XX 25, 1.

lehnend verhalten zu haben scheint.[1]) Trotzdem hätte seine Herrschaft für die griechische Kulturwelt eine große Wichtigkeit gewinnen können, wenn sie längeren Bestand gehabt hätte. In Anknüpfung an Philipps Politik der Hellenisierung und militärischen Sicherung Thrakiens[2]) bildete dieses Reich ein starkes Bollwerk gegen die Barbaren des Nordens, und dieser Schutz der Griechenwelt war wohl durch die Unterwerfung der im Machtbereich des Lysimachos gelegenen griechischen Städte unter seine Herrschaft nicht zu teuer erkauft. Die Ereignisse nach dem Untergange des Reiches, namentlich der Einbruch der Galater, bewiesen, was die Beseitigung dieses Bollwerkes bedeutete, und auch die griechischen Städte, die, wie Byzanz, ihre selbständige Stellung inmitten der kämpfenden Herrscher behauptet hatten, erfuhren in der Folgezeit, daß ihnen jetzt der Rückhalt gegen die Angriffe der nördlichen Barbaren fehlte.

Auch Seleukos hatte zur Zeit, als Antigonos den Königstitel annahm, die Begründung seiner Herrschaft im Osten in der Hauptsache abgeschlossen. Es ist eine besonders empfindliche Lücke in unserer Überlieferung über die Diadochengeschichte, daß durch die Unachtsamkeit des Ausschreibers Diodor jede genauere Kunde von der großen militärischen und politischen Wirksamkeit, durch die das Seleukidenreich gegründet worden ist, verlorengegangen ist. Wir können nur so viel sagen, daß in den Jahren vor der Schlacht bei Ipsos die östlichen Landschaften des ehemaligen Perserreiches von Seleukos seiner Herrschaft gewonnen waren. Auch die Gründung der neuen Hauptstadt Seleukeia am Tigris[3]) wird in diese Zeit fallen. Als griechische Stadt nicht weit von der alten Landeshauptstadt Babylon erbaut und wie die übrigen Hauptstädte der neuen Reiche den Namen des Herrschers tragend, bezeichnet diese Stadt den Charakter der seleukidischen Reichsgründung und zugleich durch die Verdrängung Babylons den Unterschied der seleukidischen von der Alexandermonarchie. Seleukos hat auch an den indischen Grenzen

---

1) Athen. XIII 610e = Karyst. frg. 9 (F. H. G. IV S. 358).

2) Vgl. I^2 S. 239 ff.

3) Strabo XVI 738, App. Syr. 58, Paus. I 16, 3. Beloch, Gr. Gesch. III 1, S. 140, nimmt mit Recht an, daß Seleukeia vor Antiocheia, das bald nach dem Siege von Ipsos gegründet worden ist, erbaut sein müsse. Es wird dieser Schluß auch durch die Stelle Strabons nahegelegt. Sidney Smith, Babyl. Histor. Texts S. 136 leitet die Gründung von Seleukeia aus der Notwendigkeit ab, für die infolge der Plünderung Babylons durch Antigonos obdachlos gewordene Bevölkerung dieser Stadt ein Unterkommen zu finden. Ich glaube nicht, daß hiermit der wahre Grund getroffen ist. Wirtschaftliche Momente sind nach Streck, P.-W. II R 2 S. 1131 für die Gründung vor allem maßgebend gewesen.

Krieg geführt. Er hatte anscheinend die Absicht, die volle Herrschaft Alexanders auch hier wieder herzustellen. Aber die Gestaltung, die die Verhältnisse in Indien selbst gewonnen hatten, erschwerte eine Neubegründung des makedonischen Regimentes in den Induslandschaften. Am mittleren Ganges hatte sich unter Sandrokottos (Tschandragupta) ein bedeutendes Reich, das der Mauryadynastie, gebildet, das in der Hauptstadt Palimbothra (Pataliputra) am Ganges seinen Mittelpunkt hatte. Es war Tschandragupta gelungen, seine Herrschaft auch über die Indusgebiete auszudehnen.[1]) Seleukos wollte diese Konzentration indischer Herrschaft in den von Alexander unterworfenen Gebieten nicht ruhig mit ansehen. Er zog dem indischen König über den Indus entgegen. Es scheint zu einem Krieg zwischen beiden Herrschern gekommen zu sein, der aber durch einen Friedensvertrag beendet wurde. Seleukos trat die Gebiete am Indus ab und erhielt dafür von Tschandragupta 500 Elefanten.[2]) Das friedliche Verhältnis zwischen Seleukos und Tschandragupta blieb auch unter ihren Nachfolgern Antiochos Soter und Amitraghâta (Vindusâra) bestehen. Wahrscheinlich war es die Rücksicht auf die Entwicklung der Dinge im Westen, die Seleukos bewog, auf die Herrschaft über Indien zu verzichten.[3])

Antigonos trat seit dem Siege von Salamis mit seinen Herrschaftsplänen immer offener auf. Zunächst galt es, mit erdrückender Übermacht der selbständigen Herrschaft des Ptolemaeos ein Ende zu machen. Mit sehr bedeutenden Streitkräften[4]) brach Antigonos im Spätherbst des Jahres 306 gegen Aegypten auf.[5]) Demetrios sollte die Operationen des Landheeres durch die Flotte unterstützen.

Aber die geschickten Gegenmaßregeln des Ptolemaeos und die Ungunst der Jahreszeit brachten das große Unternehmen des Antigonos zum Scheitern. Durch die Besetzung der wichtigsten zur Landung geeigneten Punkte wurde die Landung der Flotte, die außerdem durch die Novemberstürme litt, verhindert. Das Landheer ver-

---

1) Just. XV 4. 13ff. Vgl. Lassen, Ind. Altertumsk.[2] II, S. 207ff., v. Gutschmid, Kl. Schr. III 568ff., Geschichte Irans 24.

2) Strabo XV 724, App. Syr. 55, Trog. prol. 15, Just. XV 4, 20 f. Die Notiz bei Plin. N. H. VI 63: reliqua inde Seleuco Nicatori peragrata sunt, beruht offenbar auf einem Mißverständnis.

3) Darauf deutet Just. XV 4, 21 hin. Wir würden danach anzunehmen haben, daß der Krieg in Indien in den letzten Jahren vor der Schlacht bei Ipsos stattgefunden habe.

4) Diod. XX 73, 2 gibt 80 000 Fußtruppen, 8000 Reiter und 83 Elefanten an.

5) Hauptbericht Diod. XX 73—76, vgl. auch Plut. Demetr. 19, Paus. I 6, 6. Über die Chronologie vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2776.

mochte wegen hohen Wasserstandes des Nils nicht in das Land einzudringen. So mißlang der auf gemeinsame Operation von Landheer und Flotte angelegte Plan. Mangel an Lebensmitteln machte sich im Heere des Antigonos fühlbar. Die Mutlosigkeit, die infolge aller dieser widrigen Umstände ausbrach, ließ es Antigonos geraten erscheinen, den Rückzug anzutreten (Anfang 305) und eine Wiederaufnahme des Unternehmens auf gelegenere Zeit zu verschieben.

Demetrios erhielt nun nach dem Ende der aegyptischen Expedition den Auftrag, die Insel Rhodos zu unterwerfen. Die Rhodier, die früher eifrige Bundesgenossen des Antigonos gewesen waren, hatten ähnlich wie die Byzantier, den Versuch gemacht, zwischen den großen kriegführenden Mächten eine neutrale Stellung zu gewinnen. Insbesondere hatten sie die für ihren Handel und Wohlstand wertvollen Beziehungen zu Ptolemaeos nicht dem Herrschaftsinteresse des Antigonos opfern wollen. Der Übermacht des Demetrios gegenüber waren sie zunächst nachzugeben bereit. Aber an seinen weitgehenden Forderungen scheiterten die Verhandlungen. Die Belagerung von Rhodos[1]) hat in der antiken Kriegsgeschichte durch die großartigen Belagerungsmaßregeln des Demetrios und die äußerst geschickte und erfolgreiche, von Ausdauer und Heldenmut getragene Verteidigung der Rhodier Epoche gemacht. Von den Gegnern des Antigonos, vornehmlich Ptolemaeos, aber auch Kassandros und Lysimachos, erhielten sie mannigfache Unterstützung. Nach einjähriger Dauer der Belagerung kam es im Jahre 304, unter Vermittlung der Aetoler, zu einem Vertrag, in dem die Rhodier im wesentlichen das erreichten, was sie erstrebt hatten. Sie schlossen einen Bund mit Antigonos, durften aber ihr freundliches Verhältnis zu Ptolemaeos aufrechterhalten und behaupteten ihre Autonomie. Der glückliche Ausgang der Belagerung legte so den Grund zu der politischen Machtstellung von Rhodos. Er zeigte, was unter besonders günstigen Verhältnissen doch auch jetzt noch eine griechische Polis vermochte, die es verstand, die Weltlage auszunutzen und mit kühner Initiative ihre eigenen Mittel auszubilden und zu gebrauchen.

Der Friede, den Demetrios mit den Rhodiern schloß, machte ihm freie Bahn für sein Eingreifen in die Verhältnisse Griechenlands, wo seine Anwesenheit dringend erforderlich war. Kassandros hatte seit 306 wieder mit großem Erfolge begonnen, in Griechenland seine Herr-

1) Hauptbericht: Diod. XX 82—100. Weiter Plut. Demetr. 21f., Paus. I 6, 6. Ein fragmentarischer Papyrustext über die Belagerung von Rhodos ist abgedruckt in Bilabel, Die kleineren Historikerfragmente auf Papyrus (Kl. Texte v. Lietzmann, nr. 149) 1923, S. 20ff.

schaft auszubreiten, und namentlich Athen bedroht.[1]) Die Athener hatten besonders unter Leitung des Demochares bedeutende Anstrengungen gemacht, um ihre Stadt in Verteidigungszustand zu setzen. Durch einen neuen Angriff im Jahre 304[2]) hatte Kassandros die Stadt in große Gefahr gebracht. Da erschien Demetrios mit bedeutenden Streitkräften, entsetzte Athen, befreite Chalkis, das wieder in die Gewalt des Kassandros gekommen war, und trieb seinen Gegner bis zu den Thermopylen zurück.[3]) Im ganzen mittleren Griechenland wurde die Herrschaft des Kassandros gestürzt, die mit ihm verbündeten Boeoter wurden gewonnen und mit den Aetolern wurde ein engeres Bündnis geschlossen. Im Winter 304/3 verweilte Demetrios in Athen. Den Genüssen, die ihm diese Stadt bot, gab er sich in ausschweifendstem Maße hin. Es war nicht nur die Stadt der Philosophen, der Mittelpunkt der Bildung, sondern mehr noch die der Hetaeren, der er sich in die Arme warf. Die Athener überboten sich wieder in Ehrenbezeigungen für Demetrios und in Schmeicheleien aller Art.[4]) Den politischen und militärischen Erfolgen, die er in Mittelgriechenland errungen hatte, folgten im Jahre 303 weitere Fortschritte seiner Machtstellung im Peloponnes. Er gewann Sikyon und Korinth. Sikyon erhielt durch Umsiedlung eine festere Lage. In die Burg von Korinth wurde eine Besatzung gelegt,[5]) während die Stadt die Freiheit empfing. Auch Argos, Arkadien, Achaia, wahrscheinlich auch Elis[6]) schlossen sich Demetrios an.[7]) Überall wurden die Städte von den Besatzungen befreit. Die Vermählung des

1) Es ist dies, wie schon Niebuhr gesehen hat (Vortr. üb. alte Gesch. III 118), der im Ehrendekret für Demochares (v. X orat. 851d) erwähnte „vierjährige Krieg". Die wichtigsten Stellen, namentlich inschriftlichen Erwähnungen, habe ich P.-W. IV 2777f. angeführt (vgl. vornehmlich Syll.[3] 327 ([2]180) 334 ([2]181) 328 ([2]184) 329, 4. Vgl. auch Beloch III 2, S. 376f.

2) Plut. Demetr. 23.

3) Plut. Demetr. 23, Diod. XX 100, 5f.

4) Plut. Demetr. 24. Sehr charakteristisch würde der Beschluß der Athener sein: *ὅτι ἂν ὁ βασιλεὺς Δημήτριος κελεύσῃ τοῦτο καὶ πρὸς θεοὺς ὅσιον καὶ πρὸς ἀνθρώπους εἶναι δίκαιον*, falls er als genügend bezeugt angesehen werden dürfte.

5) Diese Maßregel ist ähnlich zu beurteilen, wie die Besetzung von Akrokorinth durch Philipp (vgl. I[2] S. 278 und die meine Auffassung und Darstellung im wesentlichen bestätigenden Ausführungen von Wilcken, S. B. Ak. Berl. 1922, S. 139). Demetrios' Stellung zu den griechischen Staaten sollte ja auch eine ähnliche werden, wie die Philipps.

6) Vgl. Niese I 337. Swoboda, P.-W. V 2409. Wilcken, S. B. Ak. Berl. 1922, S. 124. Auf die Verbindung mit Demetrios deutet wohl Paus. VI, 16,3 (ebenso Wilcken a. O.).

7) Über die wahrscheinlich im Peloponnes geprägten Münzen des Antigonos und Demetrios vgl. meine Bemerkungen P.-W. IV 2778f.

Demetrios mit Deidameia, der Schwester des jungen Königs von Epeiros, Pyrrhos[1]), sollte wohl eine für die Erwerbung des makedonischen Königtums wertvolle Verbindung begründen. So stand Griechenland fast ganz unter dem Einfluß des Antigonos und Demetrios. Kassandros' Herrschaft war so gut wie völlig beseitigt. Ihre Krönung erhielt die Stellung des Demetrios in Griechenland dadurch, daß er im Winter 303/2 oder im Frühjahr 302[2]) auf dem Isthmos von Korinth zum Oberfeldherrn der verbündeten griechischen Staaten proklamiert wurde. Die schon seit einiger Zeit von Antigonos und Demetrios geplante Erneuerung des korinthischen Bundes kam jetzt zustande. Ein gemeinsamer Krieg der griechischen Staaten gegen Kassandros wurde beschlossen;[3]) die verbündeten Staaten stellten Kontingente zum Kriege.[4]) Scharfsinnige Deutung von Inschriftenfragmenten aus dem Asklepiosheiligtum in Epidauros ermöglicht es uns, mit großer Wahrscheinlichkeit die grundlegenden Bestimmungen dieses Bundes herzustellen.[5]) Wir erkennen, daß er ganz nach dem Vorbilde des von Philipp begründeten korinthischen Bundes gestaltet war.

Kassandros versuchte nun zunächst durch Unterhandlungen mit Antigonos sich aus der großen Gefahr, mit der die überraschenden Erfolge des Demetrios sogar sein Königtum in Makedonien bedrohten, zu befreien. Wahrscheinlich war er bereit, wie wohl schon im Jahre 313, auf die Herrschaft über Griechenland zu verzichten, wenn er dafür im selbständigen Besitze Makedoniens gelassen wurde. Aber die Verhandlungen scheiterten an der Forderung unbedingter Unterwerfung unter Antigonos. Dieser hatte anscheinend die Absicht, seine Gegner nacheinander durch seine Übermacht zu vernichten. Indessen die gemeinsame Gefahr verband die Gegner zu gemeinsamem Handeln. Kassandros wußte zunächst Lysimachos zu einem

---

1) Plut. Demetr. 25, Pyrrh. 4.

2) Vgl. Niese I 338, 4.

3) Diod. XX 106, 1, 107, 1. Auf diesen gemeinsamen Krieg der Hellenen gegen Kassandros bezieht sich auch J. G. II² 492.

4) Diod. XX 110, 4, Syll.³ 348 (²185).

5) Wilcken, S. B. Ak. Berl. 1922, S. 122ff. Daß die Fragmente auf den älteren Antigonos und Demetrios zu beziehen sind und nicht in die Zeit des Antigonos Doson gehören, ergibt sich aus der Art, wie die Könige miteinander genannt werden, was nur auf das Verhältnis des Demetrios Poliorketes zu seinem Vater paßt (vgl. z. B. J. G. II² 492). Die Bestimmung, daß die Beschlüsse der Synedroi endgültig sein sollen, widerspricht dem, was wir aus Polyb. IV, 26ff. über den Bund des Antigonos Doson erfahren (vgl. Rh. Mus. 52 S. 553, 1.) Der Charakter der Schrift weist die Fragmente nach dem kompetenten Urteil Wilhelms noch dem 4. Jahrhundert zu.

neuen Bunde zu gewinnen, dem dann Ptolemaeos und Seleukos beitraten. So kam es zur letzten, entscheidenden Koalition gegen die Herrschaftspläne des Antigonos.[1]) Kassandros überließ einen Teil seines Heeres unter Prepelaos dem Lysimachos für die von den Verbündeten geplanten Operationen in Kleinasien. Mit seiner Hauptheeresmacht aber zog er nach Thessalien, wohin auch Demetrios seine Streitkräfte zur See brachte. Bei Pherae lagerten sich beide Machthaber gegenüber. Obgleich Demetrios seinem Gegner an Zahl der Truppen wesentlich überlegen war, kam es doch zu keiner Schlacht. Der bedeutendste Erfolg, den Demetrios davontrug, war der Gewinn von Pherae, das einen der stärksten Stützpunkte von Kassandros' Herrschaft in Thessalien bildete.[2]) Lysimachos hatte unterdessen in Verbindung mit Prepelaos große Vorteile im nordwestlichen Kleinasien errungen, sich im hellespontischen Phrygien festgesetzt und eine Reihe der wichtigsten griechischen Städte, vor allem Ephesos, gewonnen.[3]) Durch den Abfall einiger Strategen des Antigonos hatte er dann noch weitere Verstärkung seiner Macht erhalten.[4]) Antigonos zog dem Lysimachos auf die Kunde von seinen Fortschritten in Kleinasien entgegen, suchte ihn aber vergeblich zu einer Schlacht zu bestimmen.[5]) Lysimachos wollte vielmehr erst das Eintreffen des Seleukos, der mit einem großen Heere heranzog, abwarten. Dieser Gefahr gegenüber sah sich Antigonos veranlaßt, seinen Sohn Demetrios aus Griechenland nach Kleinasien zu rufen.[6]) Demetrios schloß mit Kassandros einen Vertrag, der die Freiheit der griechischen Staaten sichern sollte, zugleich aber wohl auch, wenigstens vorläufig, die Anerkennung der Herrschaft des Kassandros in Makedonien ent-

---

1) Diod. XX 106, 2ff., Just. XV 2, 15ff. (bei diesem liegt eine anekdotisch umgebildete Überlieferung vor — die nämliche, die wir auch bei Plutarch Demetr. 25 erkennen. Die plutarchische Darstellung zeigt deutliche Anklänge an Phylarch frg. 6, 29).

2) Diod. XX 110, 2—6.

3) Diod. XX 107. Auf den Anschluß von Ephesos an Lysimachos und Prepelaos bezieht sich Anc. Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 449 = Syll.[3] 353 ([2]186), Michel 488. Andere Städte wie Erythrae und Klazomenae blieben Antigonos erhalten; vgl. Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 452 = Michel 491.

4) Vgl. auch Paus. I 8, 1.

5) Aus einer von Kugler, Von Moses bis Paulus S. 305f. veröffentlichten astronomischen Keilinschrifttafel erfahren wir, daß im Sommer 302 sich Babylon in den Händen des Antigonos befand, während es kurz vorher noch unter der Herrschaft des Seleukos gestanden hatte. Es ist wohl anzunehmen, daß Antigonos die Abwesenheit des Seleukos auf seinem indischen Zuge zu einem neuen Vorstoß gegen Babylon benutzt hat.

6) Diod. XX 108f.

hielt,[1]) und setzte dann nach Kleinasien über, wo er Ephesos und andere dem Antigonos verlorengegangene griechische Städte wiedergewann.[2]) Auch Kassandros, der nach dem Abzug des Demetrios seine Herrschaft in Thessalien wiederherstellte, sandte noch Verstärkungen unter seinem Bruder Pleistarchos nach Kleinasien hinüber, die aber erst nach großen Schwierigkeiten und unter starken Verlusten ihre Landung bewerkstelligten und sich mit Lysimachos vereinigten.[3]) So sammelten sich auf kleinasiatischem Boden, nachdem auch Seleukos in Kappadokien eingetroffen war und seine Winterquartiere bezogen hatte,[4]) gewaltige Streitkräfte, um in entscheidendem Kampfe miteinander zu ringen. Antigonos verfügte über 70 000 Mann zu Fuß, 10 000 Reiter, 75 Elefanten, die Gegner hatten ein Heer von 64 000 Mann zu Fuß, über 10 000 Reiter, 480 Elefanten.[5]) Ptolemaeos nahm an dem Entscheidungskampfe nicht teil. Er war auch mit ansehnlichen Streitkräften von Aegypten aufgebrochen. Aber auf die Nachricht von einem angeblichen großen Siege des Antigonos über die Gegner, die er in Phoenikien erhielt, kehrte er, nachdem er die auf dem Marsche gemachten Eroberungen in Koelesyrien durch Besatzungen zu sichern gesucht hatte, nach Aegypten zurück.

Im Jahre 301 kam es in Phrygien bei Ipsos[6]) zur Entscheidungsschlacht[7]), die mit der Niederlage des Antigonos endete. Und dieser selbst fiel im Kampfe. Der Sieg der Gegner wurde durch die überlegene Zahl der Elefanten und vor allem, wie es scheint, dadurch herbeigeführt, daß Demetrios an der Spitze der von ihm geführten siegreichen Reiterei die Gegner zu hitzig und unvorsichtig verfolgte und so den Zusammenhang mit dem übrigen Heere verlor.

Die Schlacht bei Ipsos erweckt nicht nur unsere menschliche Teilnahme dadurch, daß in ihr der gewaltige Bau der Herrschaft des Antigonos zusammenbrach und in seinem Sturze den greisen Be-

---

1) Dieser Schluß ergibt sich als ein wahrscheinlicher daraus, daß Demetrios nach Diod. 111, 2 von vornherein die Ablehnung des Vertrages durch seinen Vater annahm. Der Vertrag wird auch im Marmor Parium, ed. Jacoby S. 24, erwähnt. Vgl. Beloch III 1 S. 168.

2) Diod. XX 111. Auf diese Zeit bezieht sich wahrscheinlich Gr. Inscr. in the Brit. Mus. 448 = Michel 490 = Syll.³ 352.

3) Diod. XX 112.

4) Diod. XX 113,4.

5) Plut. Demetr. 28; vgl. auch Diod. XX 113, 4.

6) Über die Lage von Ipsos vgl. Hierokl. Synekd. 26, Mannert, Geogr. d. Griechen und Römer VI 3, 108, Ramsay, Asia Minor 140. 434.

7) Plut. Demetr. 28f., Pyrrh. 4, Diod. XXI frg. 2ff., App. Syr. 55. Kugler a. O. S. 307f. verlegt die Schlacht erst in das Frühjahr 300. Aber seine Gründe sind nicht zwingend.

gründer dieser Herrschaft nach einem an politischen und militärischen Erfolgen ungewöhnlich reichen Leben begrub. Sie hat vielmehr auch eine große und eingreifende geschichtliche Bedeutung für die folgende Entwicklung gewonnen. Sie brachte die Entscheidung im Sinne der von den Gegnern des Antigonos, namentlich von Ptolemaeos und Kassandros verfolgten Politik, die das selbständige Recht der dynastischen Sonderbildungen im Reiche Alexanders vertreten hatte.

Für Makedonien und das makedonische Volk hatte die Schlacht bei Ipsos noch besondere Wichtigkeit. Makedonien wurde jetzt eins der selbständigen Teilreiche. Damit wurde der Zusammenhang der über die Welt zerstreuten, als Beamte und Soldaten den übrigen Diadochenherrschaften dienenden Makedonen mit dem Stammlande aufgegeben. Dieses bildete in der Folge nicht mehr das Aushebungszentrum der militärischen Kräfte, die von Alexander zum Bau seines Weltreiches verwandt worden waren und auch weiter noch den Kern der Diadochenheere darstellten. Es konnte jetzt wieder in der von Kassandros verfolgten Richtung der Politik, die später von den Antigoniden erfolgreich fortgesetzt wurde, seinen eigentümlichen Aufgaben obliegen, allerdings nur in einer Machtstellung, die durch den Abfluß eines großen Teiles seiner Kräfte nach außen wesentlich geschwächt war.

Dem Siege bei Ipsos folgte die Verteilung der Beute. Kassandros wurde der makedonisch-griechische Machtbereich zuerkannt. Das eigentliche Reich des Antigonos wurde zwischen Lysimachos und Seleukos in der Weise geteilt, daß dem Lysimachos Kleinasien diesseits des Tauros — Kilikien erhielt der Bruder des Kassandros, Pleistarchos[1] —, dem Seleukos die syrisch-phoenikischen Gebiete zufielen. Diese Verteilung barg noch große Konflikte in sich, und von einer völligen und festen Abgrenzung der gegenseitigen Machtverhältnisse war man auch jetzt entfernt. Demetrios hatte immer noch eine bedeutende Stellung in Griechenland und vor allem zur See, die er mit seiner überlegenen Flotte beherrschte. Ptolemaeos war durch Seleukos seines Anspruches auf die syrisch-phoenikischen Gebiete beraubt worden.[2]

Demetrios vertritt in seiner Person in besonders eigentümlicher Weise die Bestrebungen dieser Zeit. In einem ausschließlichen Maße, wie es bei keinem anderen der Diadochen der Fall ist, können wir von ihm sagen: Seine Person ist seine Herrschaft. Diese Herr-

1) Plut. Demetr. 31.
2) Vgl. Diod. XXI 1, 5, Polyb. V 67, 7 ff., XXVIII 20, 6f.

schaft ist nach keiner Seite hin abgegrenzt, stets der weitesten Ausdehnung fähig, überall sich festzusetzen bereit, aber an keinem bestimmten Boden haftend, daher auch in sich selbst unfertig, immer neue Gestalten annehmend und nirgends zu fester Konsolidierung gelangend. In dem Gegensatze dagegen, der zwischen Seleukos und Ptolemaeos nach der Schlacht bei Ipsos zutage tritt, findet zugleich mit den persönlichen Herrschaftsbestrebungen ein tiefgehender Widerstreit sachlicher Interessen seinen Ausdruck. Die vorderasiatische Binnenmacht strebte naturgemäß danach, sich in den Besitz des Küstenlandes zu setzen, das ihr vor allem auch erst den Zugang zu der Mittelmeersphäre eröffnete. Und anderseits lag dem aegyptischen Herrscher daran, seine Bewegungs- und Entwicklungsfreiheit namentlich zur See sich nicht durch die Übermacht der vorderasiatischen Herrschaftsbildung unterbinden zu lassen. Der alte Gegensatz zwischen Babylon und Aegypten lebte in diesem Streite in gewissem Sinne von neuem auf. Nur war jetzt das Interesse der vorderasiatischen Großmacht an dem Besitze der Küste ein um so größeres, als sie eine hellenistische Macht war, die ein dringendes Bedürfnis nach der Verbindung mit der griechischen Welt hatte.

So starke Gegensätze nun aber auch jetzt noch, nach der Entscheidung bei Ipsos, vorhanden waren, die Bedeutung dieser Entscheidung wurde dadurch doch nicht gemindert. Wenn Demetrios' Herrschaft, mit den wunderbar wechselnden persönlichen Schicksalen ihres Trägers verflochten, so gut wie spurlos verschwand und auch das Reich des Lysimachos keinen länger dauernden Bestand hatte, so treten die drei großen Reiche, die vor allem die folgende politische Entwicklung beherrschen, die asiatische Großmacht der Seleukiden, die aegyptische der Ptolemaeer, die zugleich die Herrschaft über einen großen Teil des östlichen Mittelmeeres gewinnt, und die makedonisch-griechische schon in klaren und festen Umrissen uns entgegen.

V. Buch.

Die hellenistische Kultur.

Erstes Kapitel.

Die innere Umbildung der Kultur der Polis.

Die griechische Kultur zeigt gerade auf der Höhe ihrer Kraft, in vielen ihrer reifsten und vollendetsten Schöpfungen die engste Verknüpfung mit der Polis, deren Entwicklung wir im ersten Buche dieses Werkes in ihren Hauptmomenten zu schildern versucht haben. In der Polis hat die griechische Gemeinschaftsidee ihren charakteristischen Ausdruck gefunden. Mit der Idee der Gemeinschaft war der Gedanke einer bestimmten gesetzlichen Ordnung auf das engste verbunden, die das eigentümliche Wesen des Staates in seiner alle Bürger verpflichtenden Form zur Darstellung brachte. Auf dieser Grundlage erwuchs das Ideal eines freien und selbständigen Bürgertums, das jenes gemeinsame Gesetz des Staates zum höchsten Gesetz des eigenen Lebens machte. So erhielt die in einer bestimmten gesetzlichen Ordnung oder Verfassung ausgeprägte Form des Staates eine grundlegende Bedeutung für seine Autarkie, d. h. die Idee seines unabhängigen Bestandes. Die Freiheit des Staates offenbarte sich vor allem in seiner Autonomie, d. h. der Fähigkeit, die seinem Wesen entsprechende Ordnung aus eigener Selbstbestimmung zu schaffen. Der Gemeinschaftsidee der Polis gegenüber machte sich nun aber noch ein ganz anderes Element griechischen Geistes geltend. Wir dürfen es als die Emanzipation des Individuums bezeichnen, die in steigendem Maße die Kraft der Gemeinschaftsidee untergrub. Es lagen hier Größe und Verhängnis der griechischen Kultur ursprünglich nahe beieinander. Wir fassen die Hauptzüge der Entwicklung noch einmal kurz zusammen. Schon früh, im geistigen Heroenzeitalter griechischer Kultur sucht das Individuum in den Zusammenhang der Welt einzudringen und sich hieraus zugleich den Mikrokosmos des eigenen Wesens zu deuten. Und in selbstbewußter rationalistischer Kritik tritt es der Überlieferung gegenüber. Wenn es sich zunächst noch um einzelne Stim-

men besonders kühner und starker Geister handelt, so wird seit dem Ende des 5. Jahrhunderts in der Sophistik, in der die Aufklärung grundsätzliche Formulierung und weite Verbreitung findet, das einzelne Individuum als solches zum Maß der Dinge gemacht.

Die Polis selbst hat wohl — vor allem in der lebendigen und reichen Ausprägung, die sie in Athen erhielt — den größten Einfluß auf die Ausbildung der Individuen ausgeübt.[1]) Aber sie vermochte auf die Dauer nicht das hoch gesteigerte individuelle Leben sich innerlich zu eigen zu machen. Athen hatte einen großartigen Anlauf genommen, ein Mittelpunkt für die geistige Kultur der Nation zu werden, die universalen Kräfte geistiger Befreiung und Vertiefung, die das griechische Wesen bewegten, in seinen besonderen Lebenskreis hereinzuziehen und hier in schöpferischer Weise auszugestalten. Die Folge ist gewesen, daß die griechische Kultur auch als Weltkultur für alle Zeit etwas vom Gepräge attischen Geistes behalten hat. Aber der athenische Staat genügte in seiner weiteren Entwicklung nicht den Forderungen, die an eine führende Großmacht hellenischen Lebens gestellt wurden. Nach außen erhob er sich nicht über die Schranken ausschließlicher stadtstaatlicher Politik. Im Inneren schwächte hier, wie in anderen Staaten, das Vorwalten eigennütziger gesellschaftlicher Bewegungen die Kraft des verbindenden Staatsgedankens. Die Herrschaft der Masse entfremdete die selbständige aristokratische Persönlichkeit dem gemeinschaftlichen Leben des Staates. So fanden die individualistischen Tendenzen einen empfänglichen Boden für ihre zersetzende Wirkung. Der Herrschaft der Gesetze trat der Herrschaftsanspruch des Individuums gegenüber.

Das äußere wie innere Leben der griechischen Nation geriet in eine tiefe und verhängnisvolle Krise. Der peloponnesische Krieg führte eine weitgehende Auflösung aller politischen Verhältnisse herbei, die nur durch die kurze Episode spartanischer Herrschaft äußerlich verdeckt wurde. Die Gesamtkräfte von Hellas lähmten sich gegenseitig in eifersüchtiger Rivalität oder rieben sich in verheerendem Kampfe auf. In dem wirren Strudel politischer, gesellschaftlicher, geistiger Sonderbestrebungen und Sonderkräfte gingen die großen und starken Züge griechischen Gemeinschaftslebens unter.

In der Aufklärungsbewegung vollzog sich der geistige Bruch mit den Ideen und Kräften, auf denen sich die innere Lebensentfaltung der Polis aufgebaut hatte. Die Sophistik hat den Boden zwar nicht geschaffen, aber zubereitet, auf dem sich die Selbstherrlichkeit des

---

1) Vgl. I^2 S. 54.

Individuums erhob.[1]) Sie stand allerdings noch in vielfachen Beziehungen zu den politischen Problemen und Aufgaben, wollte auch nicht etwa von vornherein in einen entschiedenen Gegensatz zu herrschenden Richtungen des staatlichen Lebens treten, aber ihre Anschauungen waren nicht mehr innerlich durch die Lebenszwecke der Polis gebunden. Sie zeigt in ihrer eigenen Mitte zwei wesentlich verschiedene Beurteilungen der historischen Wirklichkeit. Die eine Richtung, die in Protagoras ihren vornehmsten Stimmführer hat, geht aus von der Beobachtung durchgängiger Verschiedenheit der geschichtlichen Bildungen. Die andere dagegen, namentlich bei Hippias erkennbare,[2]) betont gewisse allgemeine, gleiche Grundzüge menschlicher Anschauung und Lebensgestaltung und gipfelt in der Annahme eines von Natur gemeinsamen Wesens, dem gegenüber alles Verschiedene und Besondere, d.h. Historische, nur verschwindende Bedeutung hat. Der Gegensatz dieser Auffassungen spiegelt sich vor allem in der Stellung zum Nomos. Für die eine ist der Nomos in seiner Verschiedenheit der Ausdruck der Relativität alles menschlichen Wesens. Als solcher hat er einen wenn auch beschränkten, so doch positiven Wert. Die andere Anschau-

---

1) Ich muß hier zu der Auffassung kurz Stellung nehmen, die ein so scharfsinniger Forscher, wie Reinhardt (Parmenides S. 88), vertritt. Reinhardt sagt: „Erst der erkenntnistheoretische Relativismus, den Parmenides ausschließlich für die Welt des Scheins proklamiert hatte, und den Protagoras auf alle Erkenntnis übertrug — der Homomensurasatz knüpft offenkundig an die Eleaten an — erst dieser Relativismus zog den ethischen nach, erst der erkenntnistheoretische *νόμος* gab dem politischen von nun an sein aufklärerisches Gepräge und trug den Begriff der Satzung und des Vertrages in ihn hinein, und vom politischen *νόμος* aus verbreitete sich dann derselbe Begriff auf Sprache, Religion und alle Errungenschaften der Kultur." Diese Auffassung scheint mir das wahre Bild der Entwicklung zu verdecken. Weder eine rein philologische Erklärung, die vom ursprünglichen Sinn der Wortbezeichnungen ausgeht, noch eine das erkenntnistheoretische Problem ausschließlich in den Vordergrund stellende Deutung, wie die Reinhardts, die im wesentlichen einen begriffsgeschichtlichen Prozeß konstruiert, vermag die grundlegenden Probleme des griechischen Aufklärungszeitalters aufzuhellen. Es handelt sich hier vielmehr um verschiedene Lebensrichtungen, starke Strömungen des politischen und Kulturlebens, die natürlich mit der Entwicklung des Denkens in beständiger Wechselwirkung stehen, ebenso auf dieses einwirken, wie sie durch die Spekulation ihre klare Begründung und eine das Leben selbst wieder bestimmende Gestaltung erhalten.

2) Auch der Sophist Antiphon scheint, wenigstens in seiner Schrift *Περὶ ἀληθείας*, auf dem Boden der von Hippias vertretenen Anschauung gestanden zu haben, wie die Oxyrhynch. Pap. XI nr. 1364 veröffentlichten Fragmente (Diels, Fragm. d. Vorsokratiker II 3 u. 4 p. XXXII ff.) wahrscheinlich machen. Sie bestätigen meine schon früher gegebene Darstellung der Sophistik.

ung dagegen sieht in ihm nur die lästige Fessel, die durch ein Zurückgehen auf die Natur beseitigt werden muß. Die von Protagoras vertretene Richtung des Denkens steht der historischen Welt und damit in gewissem Sinne auch der historischen Auffassung näher als die andere. Sie hat in der Hervorhebung der Bedingtheit und Relativität menschlicher Vorstellungen und Einrichtungen eine große Wirkung ausgeübt. Aber von wahrhaft geschichtlicher Anschauung war auch sie weit entfernt.[1]) Ihr Relativismus mündete zum Teil in einen entschiedenen Skeptizismus aus. Sie verlor sich in ein Spiel mit spitzfindigen Formeln und verfiel einer verhängnisvollen Isolierung der Individuen, für die sie allerdings in dem damaligen zerklüfteten, durch ephemere Interessen und Bestrebungen beherrschten Zustande der griechischen Gesellschaft einen sehr empfänglichen Boden fand. Sie vermochte nicht, das geschichtliche Leben von dem Willkürlichen augenblicklicher Akte und Antriebe im Leben des einzelnen wie der Gesellschaft zu unterscheiden. Wenn die in großer Zeit unserer eigenen Kultur begründete geschichtliche Anschauung in der „Mannigfaltigkeit der Charaktere" den Reichtum und die Tiefe historischen Lebens erkennt, einen lebensvollen Zweckzusammenhang des Ganzen unserer geschichtlichen Welt annimmt, bleibt das Denken der Sophistik bei der Begrenztheit der Individuen, der Relativität aller besonderen Bildungen stehen. Der Gedanke einer innerlich bedeutungsvollen, fortschreitenden geschichtlichen Arbeit ist ihm nicht aufgegangen.

Während so die sophistische Aufklärung der Gemeinschaftsidee der Polis fremd oder sogar gegensätzlich gegenüberstand, versuchte die auf dem Boden des sokratischen Denkens erwachsene Idealphilosophie, die Herrlichkeit der Polis aus der Idee heraus zu begründen. Es ist das kostbare und unvergängliche Vermächtnis, das die Polis in ihrer Idealgestalt der Nachwelt hinterlassen hat. Aber die Ordnung dieses idealen Staates, die tiefste Ausprägung der sittlichen Staatsidee, die das Altertum kennt, hat auf den historischen Staat keinen entscheidenden Einfluß gewonnen. Das ist die Tragik der griechischen Entwicklung. Der griechische Idealismus vermochte nicht, wie der deutsche sich an die Nation als solche zu wenden, sondern blieb in seiner Isolierung des Vernunftstaates an die Sonderexistenz der Polis gebunden. Er vermochte deshalb auch nicht für das nationale griechische Leben zu einem Quell der Wiedergeburt zu werden. Bei Chaeronea erlag die Selbständigkeit griechischer Stadtstaaten der

1) Vgl. I² S. 61f.

neu emporgekommenen Macht des makedonischen Königtums. In dem Weltreiche Alexanders wurde der Polis vollends der Boden für ihr unabhängiges Dasein entzogen. Der Individualismus und der Universalismus wurden die entscheidenden Mächte der griechischen Kultur. Es ist die Aufgabe der folgenden Darstellung, zu zeigen, wie sich die Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus unter dem Einfluß dieser geistigen Mächte gestaltet, zunächst insbesondere, in welcher Weise das Vollkommenheits- und Glückseligkeitsideal, das die Philosophie für das Individuum aufstellt, in den maßgebenden Richtungen des geistigen Lebens sich ausprägt. Wenn unsere Darstellung von der Philosophie ausgeht, so entspricht das der führenden Stellung, die diese Großmacht der griechischen Kultur wenigstens in der Frühzeit des Hellenismus innegehabt hat.

Zweites Kapitel.

Die philosophische Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus.

Ein hervorragender Kenner des Griechentums hat als „das Ziel, auf das das Griechentum hinstrebt", die „Autarkie des Individuums" bezeichnet. In einer so allgemeinen und uneingeschränkten Fassung läßt sich diese Ansicht wohl kaum aufrechterhalten. Das Gemeinschaftsideal der Polis, das auch in der Anschauung des tiefsten griechischen Denkers, Platons, so bedeutsam hervortritt, läßt sich nicht aus dem Streben des Individuums nach Autarkie verstehen, wenn auch die Begründung der Herrlichkeit des theoretischen Lebens, wie sie Aristoteles gibt,[1]) die hohe Einschätzung dieser Autarkie erkennen läßt. Auch in der universalen Ausprägung griechischen Denkens ist der Gemeinschaftsgedanke nicht völlig verlorengegangen. Aber allerdings werden wir wenigstens für die hellenistische Frühzeit das Ideal der Autarkie des Individuums als ein die geistige Kultur besonders beherrschendes ansehen dürfen. Es gewinnt seinen charakteristischen Ausdruck in dem Bild des vollendeten Weisen, das trotz verschiedener Zeichnung im einzelnen und trotz verschiedener Begründung in den verschiedenen philosophischen Schulen im wesentlichen die nämlichen Züge aufweist. Das Ideal des Weisen wird hier zu einer Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit gesteigert, die sich aus den Voraussetzungen eines bestimmten philosophischen Systems nicht ableiten

1) Eth. Nicom. X 7.

läßt. Es ist vielmehr der vollkommenste allgemeine Ausdruck einer rein individualistischen geistigen Kultur. Die innere Verwandtschaft dieses Ideals des Weisen mit dem individualistischen Herrschaftsideal bedarf wohl keines ausführlichen Nachweises.

Wenn bei Platon und Aristoteles die volle Ausgestaltung individuellen Lebens durchaus bedingt ist durch den Glauben an eine Welt sittlicher und geistiger Werte, die über dem Individuum steht, wenn vor allem bei Platon uns in der Idee des Guten ein sittlich Unbedingtes entgegentritt, so entwickeln sich die eigentlich individualistischen Anschauungen der griechischen Philosophie in völlig anderer Richtung. In ihnen finden die geistigen Tendenzen, die in der sophistischen Bewegung zum Ausdruck gelangt sind, weitere Ausgestaltung und Begründung.[1]) Ein großes System philosophischer Welterklärung, die Atomistik, schafft für den Individualismus einen besonders günstigen Boden. Für die atomistische Auffassung sind die für sich bestehenden Einzelwesen die letzten Instanzen der Wirklichkeit. Der Phänomenalismus der Kyrenaiker, der die einzelnen Sinnesempfindungen als alleinigen Maßstab für Urteil und Handeln der Menschen gelten läßt, bezeichnet in anderer Richtung und Formulierung eine weitere Ausprägung der individualistischen und relativistischen Gedanken der Sophistik. Er bedeutet im Grunde die völlige Negation jedes zusammenhängenden Ganzen, jeder über den Eindruck und Einfluß des Augenblicks hinausgehenden Verpflichtung. Die kynische Philosophie erkennt zwar eine allgemeine Natur an, läßt das Leben des Weisen im Rahmen einer einheitlichen allgemeinen Welt sich abspielen, aber auch sie stellt die Individuen vereinzelt nebeneinander und vermag nicht aus der Gleichmäßigkeit und Gleichartigkeit der allgemeinen Welt einen wirklichen inneren Zusammenhang abzuleiten, wie auch die theoretische Grundlegung ihrer Philosophie nicht über die isolierten Einzelaussagen hinausgekommen zu sein scheint. Das Leben des Individuums als solches — zum Teil auch dieses nicht einmal als Ganzes, sondern in seinen einzelnen Glücksempfindungen — wird diesen extrem individualistischen Richtungen zum Selbstzweck.[2]) Es bildet sich ein förmliches Virtuosentum der Genußempfindungen

1) Vgl. I² S. 85 ff.

2) Bezeichnend ist in dieser Richtung die dem Kyrenaiker Hegesias zugeschriebene Äußerung (Diog. Laert. II 95): *τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ* (vgl. Epicur. frg. 523 Us., allerdings in allgemeinerer Fassung: „sibi quemque consulere"). Die Autarkie des Weisen wird vom Kyrenaiker Theodoros in schärfster Zuspitzung betont: *τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων.* (Diog. Laert. II 98.)

wie der Tugendübung beim philosophischen Individuum aus. In der schroffsten Formulierung der individualistischen Auffassung finden wir geradezu einen erkenntnistheoretischen und ethischen Nihilismus, der alle wirklichen und selbständigen Werte aus dem menschlichen Leben streicht.[1] Der Individualismus wird so in seiner einseitig radikalen Ausbildung ein anarchisches Element, das den Kosmos griechischen Gemeinschaftslebens überhaupt, nicht bloß die besondere Form der geschichtlichen Polis innerlich zersetzt. Die schon in der Sophistik vorhandenen Elemente der Skepsis werden dann in einer besonderen philosophischen Schulrichtung, dem von Pyrrhon begründeten Skeptizismus, zusammengefaßt und systematisch ausgeführt.[2] Auch diese Philosophie gipfelt in einer ausschließlich das

1) Vgl. die Lebensanschauung des Hegesias bei Diog. Laert. II 94f. Sehr charakteristisch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist, was vom Kyniker Monimos berichtet wird (Menandr. frg. 249 = Diog. Laert. VI 83. Sext. Empir. adv. math. VIII 5). Es ist leicht zu erkennen, daß dieser erkenntnistheoretische Nihilismus der Kyniker in der Auffassung des Gorgias (frg. 3 Diels = Sext. Emp. adv. Math. VII 65ff.; vgl. auch Sext. Emp. Pyrrh. II 59) sein Prototyp hat.

2) Es mag hier nur der innere Zusammenhang der im Zentrum der skeptischen Auffassung stehenden Isosthenie der verschiedenen *λόγοι* („*συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστιν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι*" Sext. Emp. Pyrrh. I 12; vgl. I 18. Diog. Laert. IX 102) mit der Lehre des Protagoras von den *δύο λόγοι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις* (Diog. Laert. IX 51. Diels, Fragm. d. Vorsokr.[4] II S. 225) betont werden, ferner die Übereinstimmung der von der Sophistik behandelten Themata und Probleme mit den Ausführungen der Skeptiker (vgl. die Verwandtschaft der Titel der *διαλέξεις* mit dem *τρόπος* des Pyrrhon *περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν, περὶ ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* usw. (Diog. Laert. IX 83. Sext. Emp. Pyrrh. I 145ff.) — auch die Beispiele sind zum Teil die nämlichen oder wenigstens sehr ähnliche). Auch lehren die Skeptiker wie die Sophisten, *φύσει μὴ εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν* und begründen den Satz in verwandter Weise; Diog. Laert. IX 101, vgl. auch IX 61. Sext. Emp. Pyrrh. I 27. Die Lehre der Skeptiker: *μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν . . . τὸ φαινόμενον τιθέμεθα*, Diog. Laert. IX 103. 104 zeigt den Zusammenhang mit der kyrenaischen und dadurch mittelbar der Lehre des Protagoras. Die Fäden, die von Protagoras zu den Kyrenaikern, von Gorgias zu den Kynikern und Megarikern führen, laufen in dem System des Skeptizismus zusammen. Die Verwandtschaft, die zwischen der megarisch-eretrischen und kynischen Lehre in der erkenntnistheoretischen Grundansicht besteht, tritt — abgesehen von der allgemeinen Abhängigkeit von den Voraussetzungen eleatischer Philosophie — besonders in dem Satze des Menedemos von der Unmöglichkeit zusammengesetzter *ἀξιώματα* (Diog. Laert. II 135), der sich nahe mit der Auffassung des Antisthenes berührt, zutage. — Man wird nach den Ausführungen von Reinhardt, Parmenides S. 88. 242ff. auch einen Einfluß des parmenideischen Grundgegensatzes des „Seienden und Nichtseienden" auf den Homomensurasatz anzunehmen berechtigt sein. Insbesondere liegt dies nahe, wenn wir die parmenideische Identifizierung von Denken und Sein uns vor Augen stellen. Das darf aber nicht dazu führen, im Sinne der Reinhardtschen Ansicht die Einwirkung Heraklits auf Protagoras

Leben des (philosophischen) Individuums bestimmenden und gestaltenden Lebenskunst.

Die individualistische Tendenz, die in dem philosophischen Leben dieser Epoche zu so eigenartiger Ausgestaltung gelangt, ist auf das engste mit einem kosmopolitischen Zuge verbunden.[1]) Die allgemeine Welt erscheint als das Vaterland des Weisen ebenso in Äußerungen der Kyniker Diogenes und Krates[2]), wie des Kyrenaikers Theodoros, des Gottesleugners.[3]) Der Weise ist innerlich nicht an die Grenzen eines bestimmten heimischen Bodens, eines bestimmten geschichtlichen Zusammenhanges gebunden.[4]) Die allgemeine Welt bietet überall dem (philosophischen) Individuum die gleichen Lebensbedingungen, aber eben doch nur deshalb, weil dieses Individuum überallhin in gleicher Weise sein eigenes Wesen trägt oder tragen zu können meint. Der Kosmopolitismus ist also durchaus vom individualistischen Gesichtspunkte aus begründet. Das philosophische Individuum findet in der allgemeinen Welt im wesentlichen — nur sich selbst. Die allgemeine Welt hat für diese Anschauung und Lebensrichtung nur abstrakte Bedeutung. Sie bereichert nicht das Individuum, vertieft nicht den Inhalt seines Lebens, son-

---

(vgl. I² S. 57, 2) abzuschwächen oder zu bestreiten. In letzter Instanz steht ja allerdings Heraklits Grundgedanke von dem großen Gemeinsamen der Welt, dem Logos oder Vernunftgesetze, kaum in Einklang mit der vorwiegenden Richtung der Sophistik. Aber die Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge war doch außerordentlich geeignet, eine metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzung für den Homomensurasatz zu schaffen. Ich darf hier wohl hinzufügen, daß ich überhaupt Reinhardts allgemeiner Auffassung des ephesischen Denkers nicht beizustimmen vermag. Ich glaube vielmehr, daß von ihm mit Unrecht das logische oder erkenntnistheoretische Prinzip einseitig auf Kosten der metaphysischen Anschauung in den Vordergrund gerückt ist, wie ich ihm auch in seiner strengen Scheidung zwischen Heraklit und Herakliteern nicht folgen kann. Vor allem halte ich seine Meinung für unzutreffend, daß Heraklit in der Aufstellung seines Grundproblems (der einander bedingenden Gegensätze) von Parmenides abhängig sei. Wenn etwas sicher ist, so ist es, wie mir scheint, dies, daß Parmenides frg. 6 sich auf Heraklit bezieht, also dieser nicht von Parmenides abhängt. Vgl. auch Nestle in Zellers Philosophie d. Griechen ⁶ S. 684ff. 798. Der ursprüngliche Gegensatz zwischen heraklitischer und eleatischer Anschauung ist eine Grundtatsache der vorsokratischen Philosophie. Dieser Gegensatz führt durch die sophistische Dialektik hindurch zu dem Endergebnis des Skeptizismus.

1) Vgl. außer der Erörterung in meinen „Stud. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie im Altert." S. 34f. die schon im I. Bd. S. 86ff. gegebene Ausführung, die hier aufgenommen und weitergeführt werden mußte.

2) Diog. Laert. VI 72. 98; vgl. auch VI 63.

3) Diog. Laert. II 99.

4) Vgl. die charakteristische Anekdote von Krates bei Diog. Laert. VI 93.

dern dient nur dazu, es von den Fesseln aller besonderen, geschichtlichen, nicht seinem eigenen vernünftigen Erkennen entstammenden Lebensaufgaben und Lebensordnungen zu lösen. Die weltbürgerliche Gesinnung des Weisen wird nicht dadurch begründet, daß der Zusammenhang der allgemeinen Welt eine alle besonderen Verbindungen überragende Bedeutung hat, sondern sie beruht darauf, daß das Individuum in seiner abstrakten Isolierung sich überhaupt keinem besonderen, geschichtlichen Zusammenhang einfügen will. So ist die Bedeutung dieses Kosmopolitismus zunächst vor allem eine negative. Er beseitigt die Schranken, die den einzelnen in seiner freien Selbstbestimmung und Selbstbetätigung hemmen.

Es steht im inneren Zusammenhange mit der Isolierung des Individuums, daß die Philosophie im wesentlichen nur dem praktischen Zwecke des Einzellebens dient, ihre einzige und volle Bedeutung in der Anweisung zu einem glückseligen Leben des Individuums findet. Das Interesse für eine umfassende Erkenntnis der Welt, für eine um ihrer selbst willen betriebene Erforschung des Wesens der Dinge, das die große schöpferische Periode griechischer Philosophie charakterisiert, verliert jetzt seine ursprüngliche Kraft. Wie das philosophische Denken sich immer mehr zurückzieht von den Problemen der Gemeinschaft, von den Aufgaben einer durch die Gemeinschaft erfolgenden Weltbeherrschung und Lebensgestaltung, so verzichtet es auch in zunehmendem Maße auf den Versuch der zusammenfassenden innerlichen Beherrschung der Welt durch die Theorie. Die Aufgaben der Theorie werden entweder überhaupt abgelehnt, als solche, die die Grenzen menschlichen Könnens überschreiten, oder sie werden durchaus in den Dienst der praktischen Lebenszwecke des Weisen gestellt. Die Autarkie des Individuums erscheint in ihrer stärksten Ausgestaltung da, wo die unmittelbare Selbstgewißheit, die der Weise in seinem Handeln gewinnt, dem Eingeständnis der völligen Unsicherheit des Erkennens oder wenigstens dem Verzicht auf die Lösung der theoretischen Probleme gegenübersteht. Dies ist im hervorragendsten Maße bei dem Typus des kynischen Weisen der Fall.[1])

Soweit anderseits an der Notwendigkeit umfassender theoretischer Erörterung festgehalten wird, dient auch diese der Sicherung

1) Wenn die auch in ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der kynischen nahestehende megarische Lehre das Gute als das einzig existierende einheitliche Sein ansieht, so mag wohl eine ähnliche praktische Anschauung, wie wir sie bei den Kynikern finden, nämlich, daß das tugendhafte Handeln des Weisen eben das einzig Wertvolle sei, — neben dem allgemeinen Einfluß eleatischer Lehre und dem Einschlage sokratischen Denkens — hierbei mitgewirkt haben.

und Selbstbefestigung des Weisen in seinen praktischen Lebensidealen. Mag der positive Versuch einer universalen Naturerklärung, der in der demokritischen Naturphilosophie vorlag, in die eigene Philosophie herübergenommen werden, wie dies bei den Epikureern geschieht, oder mag die eingehende Prüfung der Erkenntnis der Außenwelt, wie sie die Skeptiker vollziehen, mit einem negativen Ergebnis in bezug auf die Erkennbarkeit dieser Welt enden, immer ist der eigentliche Zweck des theoretischen Philosophierens derselbe: der Weise will von allem befreit werden, was ihn stören und beunruhigen kann, was geeignet ist, ihm die Sicherheit seines Lebensgefühls oder seiner Lebenshaltung zu rauben.

Die Ataraxie, jene unerschütterliche Ruhe der Seele, die den Weisen unabhängig macht von verwirrenden Eindrücken und beängstigenden Vorstellungen, die ihn den wechselnden Einflüssen des Schicksals gegenüber auf sich selbst stellt, ist das Ziel aller theoretischen Erkenntnis. Zu diesem Zwecke müssen vor allem die falschen Vorstellungen von den Dingen, die falsche Lebenswerte schaffen, falsche Lebensrichtungen hervorbringen, beseitigt werden. Aberglaube und Todesfurcht sind die Mächte, denen bereits die Kyrenaiker[1]) den Krieg erklären, die dann in besonders energischer und erfolgreicher Weise von der Schule Epikurs bekämpft werden. Der ganze Apparat philosophischer Welterforschung und Welterklärung dient Epikur nur dazu, die Nichtigkeit jener abergläubischen Vorstellungen, unter deren Banne die Menschheit steht, nachzuweisen.[2]) Die Sicherheit, die in der menschlichen Gesellschaft für Person und Eigentum des einzelnen aufgerichtet wird, ist eine unvollständige und unzureichende, solange nicht die innere Sicherheit des Individuums durch die Beseitigung der Trugbilder, die Ober- und Unterwelt, überhaupt den unendlichen, den Menschen umgebenden Weltraum erfüllen, gewährleistet ist.[3]) Vornehmlich die Todesfurcht soll durch die philosophische Betrachtung aus dem Leben des Weisen hinweggenommen werden.[4]) So will die epikureische Philosophie

1) Diog. Laert. II 92.

2) Epicur. sent. sel. 11 (p. 73f. Usener): *εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.*

3) Epicur. sent. sel. 13 (p. 74 Us.): *Οὐδὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἁπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.*

4) Epicur. ep. ad Menoec. (p. 60 Usener): *Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.*

den Weisen in den Stand setzen, sich von allen jenen trügerischen Instanzen, die sich zwischen ihn und die wahre Natur der Dinge drängen, die ihm das Bild seiner selbst und der Welt verhüllen, zu emanzipieren. So soll das philosophische Individuum unmittelbar der Welt, in der Erkenntnis ihres gesetzmäßigen Laufes, gegenübergestellt werden.

Eine andere Begründung als bei den Epikureern, aber das gleiche Ergebnis tritt uns bei den Skeptikern entgegen. Der schon in der Sophistik ausgebildete Relativismus wird von ihnen zur Grundlage einer praktischen Sicherung des Weisen gemacht. Die Möglichkeit, jedes Ding von zwei Seiten anzusehen, gewährt hier die Fähigkeit, in dem zurückhaltenden Urteil (der *ἐποχή*), das sich den Dingen gegenüber nicht festlegt, eine gewisse Neutralität zu gewinnen, sich nicht einseitig und leidenschaftlich bestimmten Eindrücken, Vorstellungen, Begierden hinzugeben. So wird aus der Unsicherheit und Ungewißheit theoretischen Erkennens eine praktische Unabhängigkeit des philosophischen Individuums abgeleitet. Dieser praktische Zweck, das Individuum gegen alle inneren und äußeren Anfechtungen sicherzustellen, ist, wie die Skeptiker ausdrücklich hervorheben, das entscheidende Motiv für alle theoretische Untersuchung.[1])

Die Meinungen, gegen die sich die Polemik dieser verschiedenen philosophischen Schulen in gleicher Weise richtet, betreffen nicht bloß falsche und abergläubische Vorstellungen, die sich die einzelnen Individuen als solche gebildet haben oder bilden können, sondern sie beziehen sich in gewissem Sinne auf die gesamte historische Welt, die mit ihren Vorurteilen und Satzungen dem philosophischen Individuum gegenübersteht. Es ist der uns aus der sophistischen Bewegung bekannte Gegensatz von Natur und Satzung, um den es sich hier handelt. Die staatliche Ordnung beruht namentlich in ihrer religiösen Begründung auf einer Reihe von Vorstellungen und Institutionen, die dem aufgeklärten Denken des Weisen widersprechen, seiner vernünftigen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung hinderlich sind. So sind diese Einrichtungen und Anschauungen, die mit dem ganzen Leben des historischen Staates ver-

---

1) Vgl. Sext. Empir. Pyrrh. I 12: *ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν.* I 18: *ἕνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας ἁπτόμεθα τῆς φυσιολογίας.* I 25: *φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.* I 29. Diog. Laert. IX 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* usw.

wachsen sind, für den Weisen nicht bloß nicht verpflichtend, sondern sie stehen der ungestörten Ausgestaltung seiner besonderen Lebenszwecke hemmend im Wege. Wenn man in rationalistischer Erklärung der religiösen Grundlagen des Staates die Genesis des Glaubens an die Götter aus dem Bedürfnis, die Menschen durch Hinweis auf geheimnisvoll wirkende Mächte einzuschüchtern, abgeleitet hatte,[1]) so erschien es nun vom Gesichtspunkte des philosophischen Individuums aus um so mehr als gerechtfertigt und notwendig, jene künstlichen Stützen der Staatsordnung zu beseitigen und die natürliche Bewegungsfreiheit des Individuums herzustellen. Höchstens konnte man meinen, daß eben um der Masse der Toren willen, um sie wirksam in Schranken zu halten, der für den Weisen nicht mehr verpflichtende Wahn festgehalten werden müsse.[2])

Allerdings ist der Gegensatz gegen alles Überkommene in staatlicher Ordnung und Sitte nicht von allen individualistischen philosophischen Schulen in gleicher Schärfe zum Ausdruck gebracht worden; nicht alle verhielten sich so unbedingt ablehnend wie die Kyniker, die alle positiven Satzungen und historischen Gestaltungen als etwas Naturwidriges, den Weisen in Abhängigkeit Versetzendes bekämpften. Wir finden zum Teil die Auffassung, daß der Weise sich in gewissem Grade den wechselnden und verschiedenen Anschauungen und Sitten anpassen, die äußeren Umstände mit in den Kauf nehmen kann, ohne sie doch in irgendeiner Form als notwendig für sein Glück anzusehen. In dieser Beziehung ist ein dem Aristippos zugeschriebener Ausspruch sehr charakteristisch. Auf die an ihn gerichtete Frage, welcher Vorzug denn eigentlich dem Philosophen vor den übrigen Menschen zukomme, soll er erwidert haben: „Wenn alle Satzungen aufgehoben werden, so werden wir ähnlich (wie jetzt) leben."[3]) Also trotz der Anpassung an die besonderen Lebensformen doch überall und unter allen Umständen die nämliche Lebenshaltung des Philosophen. Ähnlich wie die Kyrenaiker denken und handeln in dieser Hinsicht die Skeptiker, wenn sie auch vielleicht noch enger sich an bestimmte staatliche Ordnungen und heimische Sitten anschließen zu können glauben als die kyrenaische Schule.[4])

---

1) Vgl. I² S. 79.

2) Vgl. was Diog. Laert. II 99 von Theodoros dem Gottesleugner und II 117 über den Megariker Stilpon und Bion, den Schüler des Theodoros, berichtet wird.

3) Diog. Laert. II 68.

4) Vgl. Diog. Laert. IX 108: *ὥστε καὶ αἱρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα.* Bestimmter noch Sext. Empir. Pyrrh. I 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.*

Die Unabhängigkeit des Weisen stellt sich für die Auffassung des philosophischen Individualismus entweder in der persönlichen Genuß- und Glücksempfindung, die durch vernünftige Erwägung (*φρόνησις*) geregelt wird, oder in der persönlichen Tugendübung dar. Das eine Ideal finden wir am meisten ausgebildet in der kyrenaischen und epikureischen Schule — auch die Skeptiker dürfen wir wohl hier nennen —, das andere bei den Kynikern und in der Stoa.

Wir betrachten zunächst das Ideal der Genuß- und Glücksempfindung, das seine eigenartigste Ausprägung in der epikureischen Schule erhalten hat. Diese ist die klassische Verkörperung des eudaemonistischen Individualismus. Die epikureische Philosophie steht auch in der Behandlung der praktischen Probleme unter dem Einfluß desjenigen Philosophen, dem sie die theoretische Grundlage ihres Systems verdankt, des Demokritos von Abdera. Er darf überhaupt als der eigentliche Begründer einer von individualistischen Gesichtspunkten aus gestalteten wissenschaftlichen Ethik gelten.[1]) Aber der Individualismus macht sich bei ihm doch noch nicht so einseitig geltend, und der praktische Lebenszweck tritt nicht als der die gesamte Anschauung beherrschende Gesichtspunkt hervor; er steht vielmehr hinter dem theoretischen Interesse der Welterklärung noch stark zurück.

Das angenehme Leben (*ἡδέως ζῆν*) ist für Epikur das unbedingte und alleinige Lebensziel.[2]) Während in der kyrenaischen Philosophie die einzelnen, körperlich bedingten Lustempfindungen den Maßstab des Glückes ausmachen, ist in der epikureischen Lehre an ihre Stelle eine mehr gleichmäßige Grundstimmung getreten, die sich vor allem auf die Abwesenheit des Schmerzes und der Furcht aufbaut.[3]) Wenn diese Freiheit von Schmerz und Furcht den Men-

---

1) Vgl. was I² S. 71ff. über das Verhältnis Demokrits zu den Problemen des staatlichen Lebens ausgeführt ist.

2) Diese eudaemonistische Beurteilung des Lebens wird sehr drastisch ausgesprochen Epicur. frg. 512 Us.: *προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.*

3) Besonders deutlich wird dies ausgesprochen Epicur. sent. sel. 3 (p. 72 Us.): *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.* Vgl. auch die ausführliche Erörterung ep. ad Menoec. p. 62f.; auch frg. 450 Us. Bereits Demokrit hat wahrscheinlich in der Beseitigung des Schmerzes eine Hauptgrundlage der Lust anerkannt, wie Hirzel (Untersuch. zu Cic.'s phil. Schr. I S. 141ff.) mit Wahrscheinlichkeit aus den Anspielungen Platons „Staat" VIII 9 p. 583f. und Phileb. p. 43f. geschlossen hat. Wenn allerdings Epikur epist. ad Menoec. p. 63 Us. sagt: *πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθὸν, οὐ πᾶσα μέντοι ⟨γ'⟩ αἱρετή,* so ist die Bezeichnung jeder Lust als eines Gutes wohl mehr im Sinne der Kyrenaiker als Demokrits. Ansätze zu einer Auffassung, die die Abwesenheit der

schen erfüllt, wird der Winter der Seele gelöst, wie Epikur in einem schönen Bilde ausspricht.[1]) Diese Grundstimmung entspringt zugleich einer Vergeistigung des Genusses, wie sie schon der späteren Entwicklung der kyrenaischen Lehre in gewissem Sinne eignet,[2]) vor allem aber in hervorragendem Maße bei Demokrit zur Geltung gelangt. Nicht in der Fülle äußerer Güter und Genüsse besteht nach Epikur das Glück des Weisen, sondern in dem maßvollen Genießen des von der Natur Gebotenen, in der Beschränkung auf das, was ihm wahrhafte und dauernde Befriedigung verleiht. Die nüchterne und besonnene Überlegung (*νήφων λογισμός*) gewährt dem Weisen die Fähigkeit hierzu.[3]) Nur in einem so durch die verständige Überlegung bestimmten und beherrschten Verhalten vermag das Individuum sich von den wechselnden Launen der Tyche unabhängig zu

Schmerzempfindung als etwas positiv Wertvolles hinstellte, scheinen übrigens schon bei den Kyrenaikern selbst vorhanden gewesen zu sein; vgl. was Euseb. praep. ev. XIV 18, 31 p. 764ᵇ über den jüngeren Aristippos bemerkt wird. Die um Hegesias sich gruppierenden Anhänger der kyrenaischen Schule haben sogar die Entfernung des Schmerzes als das Wesentliche betont, das eigentliche Ziel der Glückseligkeit in dem „*μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς*“ (Diog. Laert. II 95) gesehen, nur daß bei Hegesias sich eine größere Gleichgültigkeit der Stimmung, die aus der völligen Relativität aller Lebenswerte entspringt, bemerkbar macht. — Auch der Lustlehre des Eudoxos von Knidos (Arist. Nikomach. Eth. X 2 p. 1172ᵇ; vgl. auch Gomperz, Gr. Denker III S. 242f.) werden wir wohl mit Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 2. Reihe, S. 44f. einen Einfluß auf Epikur zuschreiben dürfen. Doch scheint sie mir von Schwartz zu einseitig als Grundlage der epikureischen Ethik angesehen zu werden.

1) Epist. ad Menoec. 128 p. 62 Us.

2) Vgl. was Diog. Laert. II 96 über die Schule des Annikeris bemerkt wird. Auch bei Theodoros läßt sich ein mehr geistiges Element der Lust, die er auch charakteristisch als *χαρά* bezeichnet — von ihr unterscheidet er *ἡδονή* —, nachweisen; allerdings ist bei ihm die Richtung der Auffassung eine etwas andere als bei den Anhängern des Annikeris (Diog. Laert. II 98).

3) Epicur. epist. ad Menoec. p. 64 Us.: *Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν . . . ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν· οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπόλαυσις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.* Ganz analog äußert sich schon Demokrit über die sinnlichen Genüsse frg. 234. 235 Diels; vgl. auch frg. 159. Das Maßhalten in Besitz und Genuß wird von Demokrit häufig gepriesen; vgl. z. B. frg. 191. 209. 211. 224. 231. 233. 284. 285. 286 usw. Vgl. weiter Epikur frg. 548: *Τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα.* Ähnlich Demokr. frg. 171.

machen.[1]) Auch hier ist es im wesentlichen ein Sichzurückziehen des Weisen auf sich selbst, das über sein Glück entscheidet; es sind vorwiegend geistige Werte und Güter, die seinem eudaemonistischen Streben innere Kraft und Aussicht auf Erfüllung gewähren. Das glückselige Leben ist zugleich ein besonnenes, gutes und gerechtes Leben.[2]) Das eudaemonistische Lebensideal erhält so auch bei Epikur eine ethische Färbung. Es erwächst jene innere Freiheit und Seelenruhe (*ἀταραξία*) des Weisen,[3]) die die herrlichste Frucht der Gerechtigkeit[4]) ist, die das Freundliche und Heitere des Lebens gern genießt, aber zugleich den Stürmen des Schicksals zu trotzen bereit ist. Auf dem Boden einer durchaus im Genußprinzip wurzelnden Lebensanschauung finden wir die Verherrlichung eines genügsamen Lebens, das von der kynischen Bedürfnislosigkeit innerlich nicht weit entfernt ist.[5]) Brot und Wasser können die größte Lust gewähren, da sie die durch die Natur bedingten notwendigen Bedürfnisse befriedigen.[6]) In dieser nur an die einfachsten Bedürfnisse der Natur gebundenen Autarkie ist der Weise bereit und imstande, mit Zeus um den Preis der Glückseligkeit zu streiten.[7]) Er gewinnt zugleich in der inneren Unabhängigkeit und Seelenruhe eine Würde, die ihn wie einen „Gott unter Menschen leben" läßt. Denn ein Mensch, der in unsterblichen Gütern lebt, gleicht nicht einem sterblichen Geschöpf.[8]) Er wird fähig, einen Heroismus zu entfalten, der auch unter Foltern und Martern das Gefühl der Glückseligkeit festhält. Aber stärker als die heroische

---

1) Epicur. sent. sel. 17 (p. 74f. Us.): *Βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκησε κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου.* Vgl. auch frg. 584 Us. Das Vorbild für diese Gedanken findet sich wieder bei Demokrit; vgl. frg. 119. 176. 197. 210 Diels (in dem letztgenannten Fragment ist von der *τράπεζα πολυτελής*, die von der Tyche bereitet wird, die Rede; es wird also genau der Ausdruck gebraucht, den Epikur an der in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Stelle anwendet). Vgl. auch noch Demokr. frg. 3 Diels.

2) Epicur. ep. ad Menoec. p. 64 Us.: *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως* ⟨*οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*⟩ *ἄνευ τοῦ ἡδέως.*

3) Diese *ἀταραξία*, die ebenso von den Skeptikern als höchstes Gut des Lebens gepriesen wird, hat ihr Vorbild in der *εὐθυμίη*, die nach Demokrit das Glück des Weisen ausmacht (vgl. über sie z. B. frg. 3f. 189. 191 Diels). Noch näher kommt der *ἀταραξία* der Begriff der *ἀθαμβίη* oder *σοφίη ἄθαμβος* (Demokr. frg. 215. 216).

4) Epicur. frg. 519: *Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία.*

5) Auch die Armut erscheint so dem epikureischen Weisen nicht als ein Übel, vgl. Epicur. frg. 475. 477. Us. In ihr kann sich die *αὐτάρκεια* des Weisen entfalten, vgl. hierzu Epicur. frg. 476 und weiter Lucr. V 1117f. Ähnlich schon Demokrit frg. 284.

6) Epicur. epist. ad Menoec. 131 p. 64 Us.

7) Epicur. frg. 602.

8) Epicur. ep. ad Menoec. 135 p. 66 Us.

Seite tritt doch die quietistische Lebensrichtung hervor. Hier befindet sich die Lebenspraxis in Harmonie mit der Theorie, die vom Genußprinzip beherrscht wird. Der behagliche und beschauliche Lebensgenuß, das Ausruhen im Gefühl der eigenen inneren Unabhängigkeit und Freiheit, wir dürfen wohl sagen, das Schwelgen im Bewußtsein eigener Gemütsruhe vertragen sich nicht mit einem lebhaften, energischen, auf die Beseitigung von Widerständen gerichteten Handeln. Die Schilderung, die Epikur von dem seligen Leben der Götter entwirft, die „in vollendeter Heiterkeit sich freuen und ruhen und weder selbst Verwicklungen erfahren noch einem anderen solche bereiten“,[1]) ist das Idealbild des epikureischen Weisen.

Eine Anschauung, für die das Glück des Individuums nur von diesem selbst gewährleistet, nicht durch den Zusammenhang mit einem größeren Ganzen bedingt ist, kann natürlich ein höheres Recht der Gemeinschaft dem Individuum gegenüber überhaupt nicht anerkennen. Wir können es begreiflich finden, daß eine solche Auffassung in der stärksten Steigerung ihrer Tendenz, den Weisen auf sich selbst zu stellen, ihn auch von allen persönlichen Lebensverbindungen emanzipiert. Der Weise hat dann niemand, der ihm gleichwertig gegenübersteht. Er bedarf auch der Freunde nicht, da er sich selbst genug ist. Mit solchen Äußerungen wird von Vertretern der kyrenaischen Schule, wie Hegesias und Theodoros, die völlige Isolierung des Weisen begründet.[2]) Aber eine derartige Isolierung liegt nicht im Sinne Epikurs. Wohl hat er gerade, dem theoretischen Charakter der atomistischen Lehre entsprechend, am klarsten und schärfsten der Gemeinschaft ihren innerlich wertvollen und verpflichtenden Charakter genommen,[3]) aber eben von seiner individualistischen Grundanschauung aus hält er eine auf freier persönlicher Wahl beruhende Verbindung, die das Lebensgefühl des Individuums bereichert und erhöht, für erstrebenswert.[4]) Daher der Kult

---

1) Hippol. philos. 22, 3 = D. G. S. 572. Vgl. auch epist. ad Menoec. p. 59f. Us. Sent. sel. 1 (p. 71 Us.). Menandr. frg. 174 Kock.

2) Vgl. S. 85, 2.

3) Vgl. Epicur. frg. 523 Us. (Lact. div. inst. III 17, 52): dicit Epicurus, ... nullam esse humanam societatem, sibi quemque consulere“ und die von Usener angeführten Parallelen.

4) Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus d. ant. Lit. 2. Reihe S. 40 sagt von Epikur: „Zum Unterschied von den Individualisten predigt er kein Weltbürgertum, keine Autonomie des einzelnen, sondern stiftet eine Gemeinschaft, die den Boden hergibt für ein Zusammenleben sittlich gebildeter Individuen und somit den Staat ersetzt. Das war etwas ebenso Neues wie die straffe Kodifizierung der Lehre zu einem System: beides hängt zusammen.“ Ich glaube nicht, daß die

der Freundschaft, der in der Schule Epikurs betrieben wird. Mit gleichgesinnten und gleichgestimmten Individuen sich zu vereinigen, für die eigene Stimmung in der Stimmung des Freundes einen lebendigen Widerhall zu finden, im gegenseitigen Austausch von Gedanken, Empfindungen und schönen Handlungen den Resonanzboden eigenen Lustgefühls zu erweitern, das dürfen wir wohl im Geiste epikureischer Philosophie als das eigentliche Ziel der Freundschaft betrachten. Von einem solchen Gesichtspunkte aus mochte unter allen Mitteln zu einem glückseligen Leben des Weisen dem Epikur keines als „angenehmer, ergiebiger und größer" erscheinen als die Freundschaft[1].

Positive Aufgaben des Staatslebens, historische Werte staatlicher Gemeinschaft sind für eine Auffassung, die in der Autarkie des Weisen die einzige Norm für die Lebensanschauung und Lebensgestaltung sieht und demzufolge überhaupt keine selbständigen Güter des Gemeinschaftslebens anerkennt, nicht vorhanden. Der Weise ist innerlich gleichgültig gegen staatliche Gesinnung und vaterländisches Empfinden. Der Epikureer und der Kyniker denken hier im wesentlichen gleich. „Es hat keinen Wert, die Hellenen zu retten", sagt der Epikureer Metrodoros.[2] Die gemeinsamen Aufgaben ihres staatlichen Lebens bedeuten nichts für die Lebenszwecke

---

Art, in der hier Epikur von den „Individualisten" unterschieden und geschieden wird, ihn in eine völlig zutreffende Beleuchtung bringt. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß der „Garten" sich durch seine spezifisch attische Färbung von dem Weltbürgertum der übrigen individualistischen philosophischen Schulen unterscheidet. Aber das Wesentliche und Entscheidende ist bei Epikur die durchaus individualistische Begründung des Lebensideals. Sie stellt den „Garten" in diametralen Gegensatz z. B. zu der platonischen Akademie, die erst aus den höheren sittlichen und geistigen Aufgaben der Gemeinschaft Verpflichtung und Wert des Einzellebens ableitet. Auch zeigt die starke Verwandtschaft Epikurs mit Demokrit in den Äußerungen über die Freundschaft (vgl. folgende Anmerkung), daß auch auf diesem Gebiete seine Lebensanschauung doch nicht so originell war, als es nach E. Schwartz scheinen könnte. Allerdings „negiert Epikur den Staat nicht". Aber er macht ihn zu einem reinen Werkzeug individualistischer Lebenszwecke und beraubt ihn seiner selbständigen sittlichen Bedeutung.

1) Frg. 539 = Cic. de fin. I 20, 65; ebenso Sent. sel. 27, p. 77 Us. Vgl. weiter den Lobpreis und die Begründung der Freundschaft frg. 540, 541, 542, 543 und die Ausführungen Useners, Wiener Studien X 182ff. Sehr charakteristisch ist auch frg. 208: „haec ego non multis, sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus" und frg. 210: „aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus" (Anführungen Senecas). Auch Demokrit hat den Wert der auf gleicher Gesinnung beruhenden Freundschaft für den Weisen schon stark hervorgehoben; vgl. frg. 98, 99, 186 Diels.

2) Plut. contr. Epicur. beat. 16, p. 1098c = adv. Colot. 31, p. 1125d.

des genießenden Individuums. Und der Kyniker Krates gibt Alexander auf dessen Frage, ob er den Wiederaufbau seiner Vaterstadt Theben wünsche, zur Antwort: ,,Was hat es für einen Zweck, vielleicht wird ein anderer Alexander sie wieder zerstören."[1] Das Leben in der Zurückgezogenheit und Verborgenheit (*λάϑε βιώσας*),[2] das den Epikureern als das für die Zwecke des Weisen angemessenste erscheint, verträgt sich nicht mit politischer Wirksamkeit; in der Teilnahme am Staatsleben sehen sie eine Beeinträchtigung des glückseligen Zustandes des Weisen[3]), der Kranz der Ataraxie gilt ihnen als unvergleichbar mit dem Ruhm und der Macht führender Stellungen im Staate.[4]) Wenn sie trotzdem die staatliche Gemeinschaft in gewissem Sinne für notwendig halten, so geschieht dies ausschließlich von dem Gesichtspunkte des einzelnen Individuums aus und vor allem um der persönlichen Lebenszwecke des Weisen willen. Die Sicherheit des individuellen Lebens, seine ruhige Behaglichkeit und Freiheit von Störungen und Verwicklungen sollen durch den Staat gewährleistet werden.[5]) Die Gesetze sollen eine Sicherung dafür gewähren, daß der Weise kein Unrecht leidet.[6]) Derjenige Staat ist demnach der beste, der mit seinen Anforderungen und Aufgaben am wenigsten in die persönliche Lebenssphäre eingreift und den Schutz des einzelnen, namentlich des Weisen, am erfolgreichsten verwirklicht. Der Staat ist nicht eine die höchste sittliche Kultur darstellende Gemeinschaft, keine Gemeinschaft sittlich-guter Handlungen im Sinne des Platon und Aristoteles. Er hat keine positive Beziehung zur Ausbildung und Verwirklichung des Vollkommenheits- oder Glückseligkeitsideals. Der einzelne kann aus der staatlichen Gemeinschaft weder eine Begründung noch eine Bereicherung des persönlichen Lebensinhalts gewinnen. Nur der unphilosophischen Menge gegenüber könnte vielleicht von einer positiven, das sittliche Niveau ihres Lebens erhöhenden, von einer erziehenden Wirksamkeit die Rede sein.[7])

---

1) Diog. Laert. VI 93. 2) Epicur. Frg. 551 Us.
3) Frg. 552 Us. Vgl. auch Wiener Studien X 196 nr. 58. 4) Frg. 556 Us.
5) Plut. adv. Colot. 30, p. 1124d. 6) Epicur. Frg. 530 Us.
7) Doch scheint dieser Gedanke mehr bei den Kynikern ausgeprägt gewesen zu sein. Im Sinne der epikureischen Auffassung können wir vielleicht nicht mehr sagen, als was im wesentlichen schon durch die dem Theodoros zugeschriebene Äußerung über die *συνοχή τῶν ἀφρόνων* (Diog. Laert. II 99) angedeutet zu werden scheint, daß die Masse der törichten Menschen durch die staatliche Ordnung gehindert werden soll, etwas den Frieden und die Sicherheit der einzelnen Individuen, namentlich des Weisen, Störendes oder Schädigendes auszuführen. Vgl. das vorher angeführte Frg. 530 Epikurs. Bei Theodoros mochte allerdings die einseitige Zuspitzung auf die Lebenszwecke des Weisen fehlen.

Der atomistisch-individualistische Grundzug der Lehre gelangt vor allem in der Theorie Epikurs von der Genesis des Staates, der ersten Begründung staatlicher Ordnung überhaupt zur Geltung. Die Konstruktion der Entstehung des Staates spiegelt seine Anschauung vom Zwecke staatlichen Lebens deutlich wider. Im Sinne jener rationalistischen Auffassung, die von der individualistischen Richtung der sophistischen Aufklärung ausgebildet worden war, leitet auch Epikur aus dem ursprünglichen einmaligen Akte der Staatsgründung die dauernde Bestimmung staatlichen Lebens, das demzufolge keine Entwicklung zuläßt, ab.[1]) Die staatliche Ordnung kommt zustande durch eine Summierung der Individualinteressen, die in dieser Ordnung ihre Vertretung finden. Der Nutzen (ἡ χρεία oder τὸ ξυμφέρον) ist die einzige Grundlage für eine Verpflichtung der Menschen untereinander.[2]) Einen besonders geeigneten Boden für die Durchführung einer solchen Anschauung fand Epikur in der Vertragstheorie. Die Vertragstheorie ist in einer bestimmten historischen Konstellation entstanden, die durch das Zusammentreffen der individualistischen Aufklärung mit der Ausbildung der vollen Demokratie bezeichnet wird.[3]) Sie hat die in der Richtung der demokratischen Entwicklung liegende wesentliche Gleichheit der Interessen und Kräfte zu ihrer Voraussetzung. Dieser ursprüngliche Zusammenhang mit der demokratischen Staatsgestaltung tritt bei Epikur nicht mehr hervor.[4]) Für ihn scheint es nur darauf angekommen

1) Eine sehr viel tiefere Anschauung erkennen wir hier in der berühmten Fassung, die Aristoteles seiner Definition von Entstehung und Zweck des Staates gegeben hat: „γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν“ Polit. I 2, 1252^{b}, 29f.

2) Epicur. frg. 524 (mit Useners Bemerkung).

3) Die Vertragstheorie ist uns zunächst nur in der Verkleidung der Anschauungen, die vom Recht des Stärkeren ausgehen und in Platons Darstellung durch die Erörterungen des Kallikles und Thrasymachos im Gorgias und im II. Buche des „Staates“ (I^{2} S. 77f.) vertreten werden, bekannt. Aber sie ist nicht auf dem Boden dieser Auffassung, sondern auf dem einer individualistisch-demokratischen erwachsen. Vgl. meine Ausführungen I^{2} S. 66ff. Zeitschr. f. Politik II S. 505ff. und die zustimmende Darlegung von Nestle in Zellers Phil. d. Griechen I^{6} S. 1404f.

4) Die Vertragstheorie scheint in der epikureischen Philosophie auch mit der Annahme von dem ursprünglichen Naturzustande eines tierähnlichen, rohen Lebens in einen inneren Zusammenhang gebracht worden zu sein, in dem Sinne, daß dem mit jenem Naturzustande verknüpften bellum omnium contra omnes durch die vertragsmäßige gesetzliche Ordnung ein Ende gemacht worden sei. Wenigstens müssen wir wohl aus Plutarchs Ausführungen (adv. Colot. 30, p. 1124d, 31, p. 1125c) eine derartige Ansicht des Kolotes, eines der ältesten

zu sein, den Weisen teilnehmen lassen zu können an der allgemeinen Sicherheit, die durch die den Staat begründenden Verträge für die einzelnen Individuen ermöglicht ist. Alle rechtliche Verpflichtung und alle rechtliche Sicherung ruhen auf Verträgen, die auf die vernünftige Berechnung des gegenseitigen Vorteils gegründet sind.[1]) Die Verhütung gegenseitiger Schädigung ist Zweck und Folge dieser Verträge.[2]) Davon, daß dem Individuum ein von der vertragsmäßigen Satzung unabhängiges, an sich begründetes Recht, das durch die staatliche Ordnung nur geschützt zu werden braucht, zukomme, — im Sinne der modernen individualistisch-naturrechtlichen Theorie, wie sie namentlich seit Locke ausgebildet worden ist — ist bei Epikur durchaus nicht die Rede. Das Recht der Individuen in der staatlichen Gemeinschaft beruht allein auf gegenseitigem Übereinkommen, auf übereinstimmender Regulierung der Individualinteressen. Alles Recht besteht nicht von Natur, sondern wird erst durch bestimmte Gesetze, die aus den Verträgen hervorgehen, geschaffen. Es hat nur so lange und so weit Gültigkeit, als der Machtbereich und die Interessensphären der Individuen, die das Recht setzen, sich erstrecken.[3]) Die alleinige Quelle der staatlichen Gerechtigkeit ist somit die positive Satzung, deren Befolgung dem Vorteil des Individuums entspricht.

Epikur hat anscheinend auch die ethischen Gemeingefühle, wie Rechts- und Schamgefühl, deren noch Protagoras für seine indivi-

---

Vertreter der epikureischen Schule, erschließen; in Lucrez' Darstellung V 1010ff. scheint der Übergang nicht ein so unmittelbarer zu sein. Ursprünglich steht gewiß die Theorie von einer gegenseitigen Verpflichtung der Menschen durch vertragsmäßiges Übereinkommen in einem Widerspruch mit der Annahme eines Naturzustandes in tierähnlichem Leben. Der Abschluß derartiger Verträge setzt zum mindesten eine schon vorher erfolgte Befreiung aus jenem Naturzustande voraus. Die Ansicht des Protagoras (vgl. I^2 S. 62ff.) muß stärker von jener Auffassung von einem *θηριώδης βίος* geschieden werden, als es durch Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philosophie = Jahrb. f. Phil. Suppltbd. 19, S. 414, 3 geschieht.

1) Es ist lehrreich, hierzu zu vergleichen, was Pufendorf de jure nat. et gent. VII 1, 9 sagt: „illa foedera (credamus) sanctissime servatum iri, quae mutua utilitate sanciuntur quaeque adeo violasse utrique damnosum fuerit."

2) Charakteristisch und kurz ist das ausgesprochen Epicur. sent. sel. 31 (p. 78 Us.): *τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.* Vgl. auch sent. sel. 32, 33. Lucr. V 1019f.: „Tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes Finitimi inter se nec laedere nec violari," 1024f.: „Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni, Sed bona magnaque pars servabat foedera caste." 1154f.: „nec facile est placidam ac pacatam degere vitam Qui violat factis communia foedera pacis."

3) Vgl. namentlich Epicur. sent. sel. 36. 37. 38 (p. 79f. Us.).

dualistische Konstruktion des Staates nicht entraten zu können meinte, in seiner Staatstheorie ausgeschaltet und damit die grundlegenden Voraussetzungen seiner Auffassung mit konsequenter Klarheit hervortreten lassen. Aber eben dadurch hat er um so weniger vermocht, die Kluft, die zwischen einem reinen Utilitarismus und der Annahme einer durch eine gesetzliche Ordnung irgendwie dargestellten allgemeinen Verpflichtung besteht, zu verdecken.[1]) Die epikureische Philosophie macht allerdings nicht einmal einen Versuch, eine wirkliche Verpflichtung von allgemeinem Charakter aus ihren grundlegenden Voraussetzungen abzuleiten, aber um so klarer tritt die innere Unmöglichkeit der Begründung irgendeines dauernden Gemeinschaftslebens bei derartigen Voraussetzungen zutage.

In vollem Gegensatze zu der im Genußprinzip wurzelnden Anschauung der Kyrenaiker und Epikureer scheint der kynisch-stoische Lebenstypus mit seiner Geltendmachung des Tugendprinzips zu stehen. Aber wir dürfen uns durch den Schein nicht täuschen lassen. Die Grundlage wenigstens der kynischen Lebensauffassung ist auch eine durchaus individualistische. Das Individuum bestreitet für sich allein die Mittel zu einem vollkommenen Leben. Das Ziel ist auch hier die Glückseligkeit des Weisen, nur daß diese durch die Tugendübung hervorgebracht wird. Die Tugend ist ausreichend zur Glückseligkeit.[2]) Durch sie allein wird der Weise von der Welt und den Menschen unabhängig. In dem tugendhaften Handeln liegt der einzige unbezweifelbare Wert des Lebens[3]), der allerdings als solcher in vollem Maße nur der unmittelbaren Selbsterfahrung des Weisen zugänglich ist. Wir erkennen hier zunächst den Zusammenhang der kynischen Lehre mit der Sokratik.[4]) Deren großer Gedanke, daß nur

1) Sehr bezeichnend tritt die äußerlichste Formulierung dieses Utilitarismus hervor in Sent. sel. 34 (p. 79 Us.): *ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.* Vgl. auch sent. sel. 35. 2) Diog. Laert. VI 11.

3) In diesem Sinne bezeichnet Antisthenes die Tugend als eine „unentreißbare Waffe" Diog. Laert. VI 12. Der Kyniker soll alles Schlechte als seinem Wesen fremd ansehen (*τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά.* Diog. Laert. a. O.).

4) Wenn E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 2. Reihe S. 1ff., die Begründung der kynischen Sekte durch Antisthenes bestreitet und sie erst mit Diogenes beginnen läßt, so ist daran so viel richtig, daß die völlige Ausgestaltung des äußeren kynischen Lebenstypus, wahrscheinlich auch der Name *κύων* auf Diogenes zurückgeht. Aber Schwartz verkennt die Bedeutung des theoretischen Elementes im Kynismus und unterschätzt den Einfluß, den Antisthenes auf die Bildung der kynischen Anschauung gehabt hat. Schon die große Wichtigkeit, die solche Schriften wie der „Herakles" und der „Kyros" in der Folgezeit für die Gestaltung der monarchischen Theorie gewonnen haben, sollte

das Gute die Grundlage zu einem glückseligen Leben bilden könne, — jener Gedanke, der seine innere Leuchtkraft am reinsten und klarsten in der platonischen Philosophie entwickelt — hat offenbar auch auf die Lebensanschauung der Kyniker einen starken Einfluß ausgeübt. Aber das kynische Tugendprinzip gewinnt doch, beim Mangel an einer tieferen innerlichen Begründung, seine Stärke zunächst und vornehmlich in der Negation, in der Bestreitung alles dessen, was den Menschen von äußeren Gewalten, wie der Tyche, abhängig macht, was ihn an die äußeren Umstände, überhaupt an Instanzen, die außerhalb seiner selbst liegen, bindet.[1]) Diese ganze Richtung der Anschauung, die darin gipfelt, das Individuum vor allem auf sich selbst zu stellen, verbindet den Kynismus mehr mit den anderen individualistischen philosophischen Schulen als mit der Sokratik. Die Tugend führt den Weisen nicht in einen neuen, höheren Lebenszusammenhang ein, sondern sie dient dazu, seine Autarkie zu begründen. Die Entbehrungen, die der Weise um seiner Unabhängigkeit und Freiheit willen aufsucht, die Armut und das ruhmlose Leben (*ἀδοξία*)[2]) werden in gewissem Sinne zu Mitteln seiner Selbstverherrlichung.[3]) Wenn die Kyniker in fast leidenschaftlicher Weise

---

uns veranlassen, die Stellung, die Antisthenes in der Entwicklung der durch den Kynismus vertretenen programmatischen Gedanken gehabt hat, nicht gering einzuschätzen. Wir werden doch auch in der äußeren Lebensform, wie sie vornehmlich Diogenes, gewissermaßen in den Flegeljahren des Kynismus, repräsentiert, nicht den ganzen Kynismus zu sehen haben.

1) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 38. 93. 105 (*τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν*). Im Sinne des Antisthenes ist jedenfalls auch der Ausspruch Epiktets III 24, 67f. Die Emanzipation von den herkömmlichen Werten des Lebens bezeichnen die Kyniker als *ἀτυφία* (Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 48 nr. VII). In ihrer spiritualistisch-allegorischen Erklärung des Prometheusmythos sehen sie in Prometheus den Repräsentanten des *τῦφος*, einer falschen und nichtigen Auffassung von dem Werte der Dinge, in dem wechselnden Wachsen und Abnehmen seiner Leber die Abhängigkeit von dem Lob und dem Tadel der Menschen versinnbildlicht (Dio Chrys. VIII 33).

2) Das Streben nach der Ruhmlosigkeit bietet eine Parallele zu der Hochschätzung des „verborgenen Lebens", die wir bei den Epikureern finden, nur daß es den Kynikern dabei mehr um die Beseitigung der inneren Hemmungen der Glückseligkeit, die in den Leidenschaften und Begierden bestehen, zu tun ist, während es sich für Epikur vielmehr darum handelt, die von außen kommenden Beeinträchtigungen der Ruhe des Weisen abzuwehren.

3) Die Armut und das ruhmlose Leben werden oft gepriesen und schon an und für sich als positive Werte für den Weisen bezeichnet. Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 11 (*τήν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ*), VI 24 (das nichtige Streben der *ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφυσημένοι*), VI 43 (Krates sagt von sich *ἔχειν πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ*). VI 105 usw. Vgl. auch Dio VIII 16. IX 12.

das Lustprinzip bekämpfen[1]), so wird ihnen anderseits eben die erfolgreiche Bekämpfung der Lust an sich zur Quelle des Genusses und somit die Erreichung der moralischen Stärke nicht bloß Mittel sondern in gewissem Sinne Ziel des philosophischen Lebens.[2])

Die Anschauung von der Herrschaft der Unvernunft im Leben gibt der kynischen Auffassung einen pessimistischen Grundzug, der uns in der Alternative, entweder die Vernunft (d. h. das Leben nach kynischen Grundsätzen) oder den Strick zu wählen[3]), entgegentritt.

Der Abhängigkeit von der durch die Tyche bedingten äußeren Lebensgestaltung, von der Satzung der Menschen und der eigenen Leidenschaft[4]) setzen die Kyniker die Losung eines auf die Natur begründeten Lebens entgegen. Dieses soll die volle Autarkie des Weisen verwirklichen. Im Streben nach der Autarkie treibt der Kynismus die Isolierung des Individuums auf die Spitze und sperrt dieses gegen alle tieferen geistigen Lebenszusammenhänge ab.[5]) Die Emanzipation des Individuums von der gesamten geschichtlichen Welt gewinnt hier eine radikale Ausprägung. Indem die Kyniker danach trachten, den Lebensapparat, dessen das Individuum bedarf, auf das unumgänglich Notwendige zu beschränken

1) Dem Antisthenes wird die Äußerung zugeschrieben, er wolle lieber wahnsinnig werden, als genießen („μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην") Diog. Laert. VI 3. Sehr lehrreich sind in dieser Hinsicht auch Dios 8. und 9. Rede.

2) Vgl. Diog. Laert. VI 71. Sehr bezeichnend ist auch das auf Antisthenes zurückgeführte Wort: *ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.* (Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 59 nr. XII.) Vgl. auch die Bemerkung von Natorp, P.-W. V S. 771 (dessen Anschauung allerdings mit der oben dargelegten Auffassung nicht ganz übereinstimmt). Ähnlich wie Antisthenes scheint sich der Begründer der stoischen Schule ausgesprochen zu haben (Stoic. vet. frg. I 240). In innerer Verwandtschaft mit der kynischen Lehre steht auch die von Xenoph. Kyrop. VII 5, 80 dem Kyros zugeschriebene Äußerung.

3) Vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 14 p. 1040 = Antisth. frg. ed. Winckelmann S. 64 nr. XLV. Diog. Laert. VI 24. Danach wohl die Verallgemeinerung im 28. Diogenesbriefe § 6 (Hercher, epistol. gr. S. 243). Es ist charakteristisch, daß im 5. Traktate des Teles *περὶ τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονήν* (ed. Hense S. 38f.) die pessimistische Darstellung des Lebens sehr an die Auffassung des Prodikos erinnert, der gerade in der Beurteilung praktischer Lebensfragen ein Vorläufer des Kynismus gewesen zu sein scheint. Dem Sokrates ist diese pessimistische Auffassung fremd gewesen, was wohl vor allem mit seinem vorherrschenden Intellektualismus zusammenhängt. Platon allerdings hat vornehmlich in seinen späteren Schriften (vgl. z. B. die bezeichnende Stelle in den „Gesetzen" VII 803 b) sich zum Teil sehr entschieden pessimistisch über das menschliche Leben geäußert.

4) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 38. 71.

5) Über das Verhältnis zur geistigen Bildung vgl. noch besonders die Äußerung des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 103.

und die Last der Tradition gänzlich abzuschütteln, erklären sie aller geschichtlichen Kultur überhaupt den Krieg.[1])

Der Radikalismus, mit dem die Kyniker sich der Welt des Historischen entgegenstellen, ihr revolutionäres Auftreten gegenüber der bestehenden Ordnung und Sitte in Staat und Gesellschaft steht in engem Zusammenhang mit der Rolle, die sie als Apostel der Aufklärung spielen. Ein tiefgreifender Unterschied tritt uns hier vor Augen, wenn wir den Kynismus mit der modernen Bewegung vergleichen, die vor allem auf deutschem Boden die Losung der Hinwendung zur Natur verkündet hat. Der geistigen Auffassung, die hier ihren Ursprung genommen hat, gilt die Natur als Quelle lebendiger Anschauung und unmittelbarer Empfindung. Das Spontane und Ursprüngliche persönlichen Lebens ringt hier nach Verwirklichung. Aus der Versenkung in die Natur, in die Fülle des Lebendigen steigt jene romantische Stimmung empor, die gerade die Mannigfaltigkeit individueller Wirklichkeit verklärt.[2]) Die Natur, die die Lehrmeisterin kynischer Philosophen ist, zeigt ein völlig anderes Gesicht. Sie bedeutet eine allgemeine, gleichbleibende vernünftige Norm.[3]) Sie trägt das graue Gewand der Abstraktion, nicht die frische, grüne Farbe des Lebens. Es ist nicht etwa das unmittelbare Recht der Persönlichkeit, das die Kyniker in ihrem Kampfe gegen historische Satzung vertreten; die Persönlichkeit in ihrer besonderen Eigentümlichkeit hat für sie, als echteste Vertreter eines nivellierenden Rationalismus, überhaupt keinen Wert. Es ist vielmehr ein neuer allgemeiner Lebenstypus, den sie prägen, eine neue Regel, die sie, die Feinde und Verächter des Gesetzes, aufstellen, etwas einer Ordensregel Verwandtes: die Regel eines einförmigen und gleich-

---

1) Wenn die Einführung des Feuers bei den Menschen durch Prometheus der herrschenden Auffassung der Griechen als die Grundlage einer höheren Kultur gilt, sehen die Kyniker nur die verderbliche Wirkung dieser Maßregel, insofern damit die Verweichlichung und Genußliebe gegeben waren. Im Schicksale des Prometheus, der — zur Strafe für seine falsche *ἐπιμέλεια* und *προμήθεια* — an den Felsen gebunden ist, und dem von einem Adler die Leber verzehrt wird, erkennen sie in ihrer symbolisierenden Deutung einen Hinweis auf die Selbstvernichtung der Menschen infolge ihrer Begierden nach äußeren Gütern und Genüssen (Dio VI 25ff.). In diesen geht ihnen im wesentlichen die Kultur auf.

2) Der Vergleich, den Joël, Gesch. d. ant. Philosophie I S. 913ff. zwischen Kynismus und Romantik anstellt, scheint mir mehr ein geistreiches Spiel mit allerlei Analogien zu sein, als wirklich überzeugende Kraft zu haben.

3) Die Kyniker knüpfen, wie es scheint, in dieser Beziehung an die von Hippias vertretene Auffassung an (vgl. I² S. 81ff.). *Λόγος* und *φύσις* sind für die Kyniker im wesentlichen identisch.

mäßigen bedürfnis- und leidenschaftslosen Lebens, das als solches überall und stets die gleichen Umrisse aufweist.

Für die kynische Auffassung existiert nur die allgemeine Alternative eines vernunft- oder naturgemäßen und eines vernunftwidrigen Lebens. Nicht bloß die feineren und tieferen Bedürfnisse menschlichen Zusammenlebens werden verneint oder bestritten, sondern die Eigenart individuellen geistigen Lebens überhaupt wird dem nivellierenden Einflusse eines allgemeinen vernünftigen Lebensgesetzes zum Opfer gebracht. Das Individuum soll durchaus auf sich selbst gestellt werden, aber eben nur als Träger jenes abstrakten typischen Vernunftprinzips, das sich im Ideal des kynischen Weisen verkörpert.

Wir haben die Einseitigkeit des kynischen Tugendprinzipes, seine rein individualistische Begründung und Zuspitzung, seinen Radikalismus gegenüber den verbindenden und zusammenfassenden Mächten des Lebens dargelegt. Scheint es so aber nicht durch sein eigenes Wesen zur völligen Unfruchtbarkeit verurteilt? Wir würden doch der großen geschichtlichen Bedeutung, die der Kynismus namentlich in seiner weiteren Ausgestaltung gewonnen hat, nicht gerecht werden, wenn wir bei seiner philosophisch außerordentlich dürftigen prinzipiellen Grundlage stehen bleiben wollten. Es ist die Methode der Erziehung zum sittlichen Handeln, die dem Kynismus einen wichtigen Fortschritt verdankt. Hier hat er auch der Sokratik gegenüber sich ein eigentümliches Verdienst erworben. So oft er sich auch im Sinne des Sokrates auf die vernünftige Überlegung (φρόνησις) zu berufen scheint, so durchbricht er doch in bemerkenswerter Richtung den reinen Intellektualismus der sokratischen Ethik. Allerdings hat auch die platonisch-aristotelische Philosophie auf Grund ihrer umfassenden Gesamtanschauung vom psychischen Leben jenen einseitigen Intellektualismus des Sokrates abgeschwächt, vor allem, indem sie ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des seelischen Trieblebens entwickelt hat. Aber so entschieden wie von den Kynikern ist doch von keiner philosophischen Schule des Altertums betont worden, daß zum sittlichen Handeln vornehmlich das Willenmäßige gehört.[1]) Die innere, sittliche Anstrengung, die die Kyniker als *πόνος* bezeichnen, ist für sie ein wichtiges und grundlegendes

1) Ich gebrauche mit Absicht diesen umschreibenden Ausdruck, um nicht zu sehr zu modernisieren. Diese Gefahr der einseitigen Modernisierung scheint mir in den Erörterungen Joëls, „Der echte und der Xenophontische Sokrates" II 1 S. 13f. — trotz des berechtigten Kernes seiner Darlegung — nicht vermieden zu sein.

Merkmal des sittlichen Lebens, ohne sie ist ihnen ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein nicht denkbar. Sie sind weit davon entfernt, einen paradiesischen Naturzustand, in dem das menschliche Leben durch die ihre Gaben in reicher Fülle spendende Natur selbst genährt wurde, für einen wünschenswerten zu halten. Es war kein Leben seliger Unschuld, das in diesem Paradies der Natur blühte, sondern ein Leben des Übermutes und der Gewalttat, das aus dem Reichtum sinnlicher Genüsse hervorging. Erst dadurch, daß Zeus jenem Zustande ein Ende und alles von der Anstrengung abhängig machte, schuf er die Grundlage für ein glückliches Leben, das in der Beherrschung und Überwindung der Neigungen und Leidenschaften besteht.[1])

Die Tugend beruht nach Antisthenes auf dem Handeln an sich; sie bedarf der „sokratischen Kraft", aber nicht vielen Wissens und Redens.[2]) Die leidenschaftslose Ruhe (*ἀπάθεια*), die das Ziel der Tugendübung ist, wird nur durch eine starke innere Kraftanspannung erreicht. Die beständige Übung in der Bekämpfung der Begierden und Leidenschaften erhält so eine große Bedeutung.[3]) Die gesamte Ethik der Kyniker gewinnt einen entschieden asketischen Anstrich. So dürftig der geistige Inhalt der kynischen Lebensauffassung im allgemeinen ist, werden wir doch in den Anweisungen zur sittlichen Selbsterziehung, die die Kyniker geben, eine gewisse Verinnerlichung der ethischen Anschauung erblicken dürfen. Der Weise soll wissen, daß er seinen Reichtum im Innern seiner Seele hat[4]); er soll lernen, vor allem mit sich selbst zu verkehren.[5]) Die Sorge für die eigene Seele, für die innere Gesundheit des seelischen Lebens (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) ergibt sich so als eine besonders wichtige ethische Aufgabe.

---

1) Diese Auffassung legt Onesikritos bei Strabo XV 715 dem indischen Gymnosophisten in den Mund; in Wahrheit ist es nichts anderes als die kynische Anschauung, was hier verkündet wird.

2) Diog. Laert. VI 11 (*τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι*).

3) Vgl. z. B. Diog. Laert. VI 70f. Ausführlich schildert in dieser Hinsicht die Lebensaufgabe des Menschen vom kynischen Standpunkt aus Dios 8. Rede. Die täglich erfolgende praktische Übung (*ἡ διὰ τῶν καθ' ἡμέραν ἔργων μελετή*) wird als der kurze Weg zur Glückseligkeit gepriesen im 21. Kratesbriefe (Hercher, epistol. gr. S. 212). Mit einem olympischen Wettkampfe, der nicht ohne Schweiß zum Siege führt, wird der Kampf gegen die äußeren Umstände verglichen von Epiktet diss. I 24, 2, und in der Schrift Philos quod omnis probus liber 3 wird für den Streit gegen Liebe, Furcht, Schmerz uw. das Bild des Wettkämpfers verwandt. Das „Stoicorum pancration", von dem bei Varro Sat. Men. ed. Riese p. 222 (Stoic. vet. frg. III 569) die Rede ist, läßt sich auch auf die kynische Tugendlehre anwenden.

4) Xenoph. Sympos. IV 34. 5) Diog. Laert. VI 6.

Damit ist aber ein bedeutsamer Fortschritt in der ethischen Gesamtauffassung und Gestaltung des Lebens gegeben, — ein Fortschritt, an dem allerdings überhaupt die Sokratik Anteil hat[1]), der aber vor allem der kynischen Ethik zugerechnet werden muß.

Von besonderer Bedeutung ist nun aber neben und über der kynischen Theorie die kynische Praxis geworden. Gerade durch sie ist in gewissem Grade — soweit dies bei der Enge des Prinzips möglich war — die unfruchtbare Einseitigkeit eines starren Individualismus überwunden worden. Wir müssen dieser praktischen Bedeutung des Kynismus gerecht zu werden versuchen, auch wenn wir sie aus den Voraussetzungen der kynischen Philosophie selbst nicht genügend begreiflich zu machen vermögen. Die kynische Ethik kennt wie alle rein individualistische Philosophie keine wirkliche Gemeinschaft, kein pflichtmäßiges Handeln in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, sondern nur ein solches von Individuum zu Individuum. Aber gerade dieses ist in der weiteren Ausgestaltung des Kynismus sehr bedeutsam geworden. In der spezifisch kynischen Tugend der Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*) wird ein ethisches Ideal aufgestellt, das sich auf allgemeine, rein menschliche Beziehungen aufbaut. Wie kommt der Weise, der doch in seiner eigenen Tugendübung das vollständig ausreichende und untrügliche Mittel zu einem vollkommenen und glückseligen Leben besitzt, den die asketische Färbung seines Tugendideals auf die Beschäftigung mit der eigenen Person und nicht auf den Verkehr mit den Menschen hinweist, dazu, sich um die anderen Menschen, um die große Masse der Toren zu kümmern und ihnen hilfreich beizustehen? Man wird nicht sagen dürfen, daß es das aus den Voraussetzungen kynischer Anschauung schwer ableitbare Bewußtsein einer Verpflichtung gegen die anderen Menschen ist, was ihn dazu antreibt. Es ist wohl vielmehr ein wirkliches Mitgefühl mit den Leiden der Menschen, mit der unnatürlichen Knechtschaft, in die sie durch die Herrschaft der Begierden und der eingebildeten Lebenswerte versetzt werden, was

1) Vgl. Platon Apol. 26 p. 36. Wir können hierbei von der Erörterung der Frage absehen, ob die dem Sokrates zugeschriebene Äußerung nicht bereits platonisches Gepräge zeigt (vgl. Stud. z. Entw. u. Begründ. d. Monarchie im Altert. S. 21, 3). Der *πόνος* und die *ἐπιμέλεια* spielen auch eine Rolle in der dem Prodikos zugeschriebenen Rede auf Herakles am Scheidewege (Xenoph. Memor. II 1, 21ff.), die gewiß in höherem Maße, als es Joël zugibt, an wirkliche Erörterungen des Prodikos anknüpft (vgl. Prodikos frg. 1 Diels), aber allerdings wohl auch schon Züge der spezifisch kynischen Theorie trägt. Was hier in § 30 erörtert wird, berührt sich sehr nahe mit § 12 der 6. Rede Dios, die durchaus auf kynischer Auffassung beruht.

den kynischen Weisen veranlaßt, sich der Menschen anzunehmen. Er ist sich bewußt, eine besondere Mission zu haben. Er glaubt sich berufen, von den Übeln, die er selbst in sich bekämpft hat, von denen er weiß, daß sie geflohen oder überwunden werden müssen[1]), auch andere zu befreien, die unter der Last dieser Übel leiden. Dieser Glaube an seine Mission führt ihn in gewissem Sinne über sich selbst hinaus. Er entfaltet eine Tätigkeit der Propaganda, die den auf sich selbst gestellten Weisen hineinführt in das Leben und den Verkehr mit den Menschen[2]), die dem sonderbaren Heiligen — der uns wohl an die Bettelmönche erinnern kann — eine Popularität erwirbt, wie sie keiner anderen philosophischen Schule des Altertums zuteil geworden ist. Er zieht umher, wie der Schutzheilige seines Ordens, Herakles, dessen Leiden und Kämpfe im kynischen Sinne umgedeutet werden, wie dieser der Menschen verkehrtes Treiben strafend und bekämpfend und Rechtschaffenheit fördernd.[3]) Er verspottet die Fehler der Menschen, aber er predigt ihnen zugleich und weist sie auf das wahre Lebensziel hin. Er hilft ihnen durch Lehre und Vorbild frei werden. Wie ein Arzt die Kranken besucht[4]), so nimmt sich der Weise der irrenden Menschen an.[5]) Er ist als Kundschafter (*κατάσκοπος*) und Aufseher (*ἐπίσκοπος*)[6]) in die Welt gesandt, um das Tun der Menschen zu prüfen. Die Mission des Kynikers gewinnt so einen religiösen Anstrich; allerdings vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob und in welchem Umfange die Beziehung auf eine göttliche Sendung schon im älteren Kynismus ausgesprochen war.[7]) Die religiöse Anschauung der älteren Kyniker ist doch anscheinend eine sehr allgemeine und farblose, und die einheitliche Gottheit, die Antisthenes lehrte, ist in der Hauptsache wohl nichts anderes als der Ausdruck der allgemeinen Natur, in der die Grundlage und Norm für alles Einzelwirken gegeben ist. Indessen wie die Wirksam-

1) Diog. Laert. VI 8.

2) Vgl. was Diog. Laert. VI 86 schon von Krates berichtet wird.

3) Epikt. diss. II 16, 44. III 24, 13; vgl. auch Dio VIII 30.

4) Vgl. den bekannten Ausspruch des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 6. Epikt. diss. III 22, 73. Dio VIII 5.

5) Für diese helfende Teilnahme ist der eigentlich technische Ausdruck *κήδεσθαι*.

6) Vgl. Diog. Laert. VI 102. Epikt. diss. I 24, 6. III 22, 24. 38. Dio IX 1; dazu im allgemeinen: Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. (19. Suppltbd. d. Jahrb. f. Phil.) S. 377ff.

7) Namentlich die Äußerungen Epiktets stehen gewiß unter dem umdeutenden Einfluß, den die spätere Entwicklung der religiösen Anschauungen des Stoizismus (vornehmlich eben auch bei Epiktet selbst) auf das Bild des ursprünglichen Kynismus ausgeübt hat.

keit des Sokrates bei aller seiner rationalistischen Nüchternheit und Besonnenheit einen religiösen Zug trägt, der in der Überzeugung von der Führung des Daemonion sich kundgibt, so mag auch bei Antisthenes und seinen nächsten Nachfolgern Diogenes und Krates das Bewußtsein ihres Berufes eine gewisse religiöse Begründung gehabt haben. Hierin lag vielleicht eine unmittelbar empfundene Lebendigkeit und Stärke ihrer Anschauung, die sie über die starre Unfruchtbarkeit ihrer allgemeinen Auffassung hinaushob. Und wir dürfen doch wohl auch — trotz des von der Romantik völlig verschiedenen allgemeinen Charakters des Kynismus — gerade in dem Verhältnis zu Herakles als dem Vorbilde kynischer Mission ein gewisses romantisches Element annehmen.

Die Masse der Menschen ist nun aber nicht allein der helfenden Fürsorge des Weisen anheimgegeben, sondern sie ist ihm zugleich nach der allgemeinen Ordnung der Natur untertan.[1]) Der kynische Weise ist ein Herrscher. Diogenes antwortet auf die Frage, was er zu tun verstehe: „über die Menschen zu herrschen.“[2]) Weil er sich selbst zu beherrschen vermag, ist der Weise zur Herrschaft über die anderen berufen.[3]) Frei von Schmerz und Furcht, von Leidenschaft und Begierde nach Genuß, an kein besonderes Bedürfnis gebunden, sondern überall in der Welt heimisch, weil mit allem, was ihm die Natur darbietet, sich begnügend, ist er der wahre König und Herr der Menschen, in seiner dürftigen Nahrung und Kleidung, auf seinem ärmlichen Lager reicher als der persische Großkönig.[4]) Wie verträgt sich aber eine Herrschaft mit dem allgemeinen Charakter der kynischen Anschauung, ihrer individualistischen Autarkie und ihrer Gleichgültigkeit gegen das staatliche Leben? Haben wir in jenen Äußerungen, die das Recht und die Fähigkeit des kynischen Weisen, über die übrigen Menschen zu herrschen, betonen, nicht bloß den Ausdruck der inneren Überlegenheit des Weisen zu erkennen? Keineswegs. Wir dürfen nicht bezweifeln, daß dieser Herrschaftsanspruch sehr ernst gemeint war. Dem Weisen gebührt die Herrschaft, weil er sie allein in der rechten Weise auszuüben vermag.[5])

1) „*νόμῳ φύσεως ὑπηκόους ἔχων πάντας ἄφρονας*“ Philo, quod omnis probus liber 30.

2) Diog. Laert. VI 29. 74. Es ist dabei unwesentlich, ob hier der historische Diogenes oder der Typus des kynischen Weisen spricht.

3) Dieser Gedanke wird mit Vorliebe von Dio ausgesprochen, vgl. z. B. XIII 33. XLIX 9. LXII 1.

4) Vgl. Epikt. diss. III 22.

5) Die betreffenden Äußerungen aus stoischem Kreise (Stoic. vet. frg. III 612 617. 618. 619. 620 usw.) geben unzweifelhaft im wesentlichen auch die kynische Auffassung wieder.

Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Herrschaft, den wir in so charakteristischer Geltung bei der Bürgergemeinde der griechischen Polis finden, tritt uns hier in vollstem Sinne entgegen.[1]) Wie die Idee der Herrschaft selbst in weitestgehendem Maße einseitig ethisch begründet und ausgeprägt wird, so wird umgekehrt die höchste sittliche Aufgabe des menschlichen Lebens zur Herrschaft in Beziehung gesetzt. Sie gelangt in einem Herrschaftsverhältnis zum vollendeten Ausdruck. Der Weise ist nicht nur persönlich befreit von allem, was die Masse der Menschen beunruhigt und schädigt, was sie an wahrer Glückseligkeit hindert, sondern er wird durch diese innere Freiheit und Unabhängigkeit, durch seine Weisheit und Tugend zugleich auf eine höhere übermenschliche Stufe emporgehoben, die ihn an der Herrlichkeit göttlichen Wesens teilnehmen und somit auch als den zur Herrschaft über die Menschen allein und vollkommen Berechtigten erscheinen läßt.[2]) Insbesondere auch gerade die Fähigkeit, die von den Menschen begangenen Fehler wieder gut zu machen, die Irrenden zurechtzuweisen und zu bessern, ist eine göttliche Fähigkeit, die die Unvergleichlichkeit seines Herrscherberufes offenbart.[3])

Eine Herrschaft, die das Gesetz der Tugend verwirklicht, muß also an die Stelle der unqualifizierten gegenwärtigen Herrschaft treten.[4]) Diese Herrschaft ist aber auch kein völlig unerfüllbares Ideal; sie ist schon einmal realisiert gewesen, als Herakles die Herrschaft in der Welt gewonnen hatte.[5]) Der zum geistigen Ahnherrn der kynischen Philosophie umgedeutete Herakles und der Begründer

---

1) Vgl. die bezeichnende Äußerung Dios, XLIX 13: *Τοῦ γε ὄντως φιλοσόφου τὸ ἔργον οὐχ ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων.*

2) Nicht unwahrscheinlich hat man an einigen Stellen Platons Politic. 271. 275 und Sophist. 216 eine ironische Bezugnahme auf den Anspruch des Antisthenes auf die Gottähnlichkeit des wahren Philosophen erkennen zu dürfen geglaubt; vgl. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. S. 380. Auch in der Art, wie Diogenes das Recht, das der Weise auf alles in der Welt besitzt, auf seine Freundschaft mit den Göttern zurückführt (Diog. Laert. VI 37), können wir wohl einen Hinweis auf die Gottähnlichkeit des Philosophen sehen; vgl. auch, was Epiktet diss. II 16, 44 über Herakles sagt.

3) Vgl. was Lukian Demon. 7 über Demonax gesagt wird. Die Gottähnlichkeit des epikureischen Philosophen, der nichts mit Herrschaft zu tun haben will, prägt sich wesentlich anders aus (vgl. S. 104).

4) Vgl. die Äußerung des Antisthenes bei Diog. Laert. VI 11: *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς*; vgl. auch VI 5.

5) Auch Kyros als dem Vertreter der Barbarenwelt scheint Antisthenes eine ähnliche Rolle zugewiesen zu haben; vgl. Stud. z. Begründung u. Entw. d. Monarchie im Altert. S. 30, 2.

des Perserreiches bedeuten nichts anderes, als die Verkörperung des kynischen Lebensideals in der Gestalt des Idealherrschers. Im Sinne eines solchen Herrschaftsideals knüpfte kynische Anschauung sogar an große historische Erscheinungen, wie das Weltreich Alexanders, an. Der kynische Weise, der sonst im stärksten Gegensatze zu allem geschichtlichen Leben stand, konnte hier einmal seine eigenen Ideen mit der Geschichte, die er selbst erlebte, verbinden. Ein Leben der Mühsal und Beschwerden (*πόνος*), des ausharrenden Kampfes wider alle Leidenschaften und Sinnesgenüsse, wie es Herakles vorbildlich geführt hat[1]), ist das allein eines Herrschers würdige. Der Beruf dieser wahren Herrschaft ist die Aufgabe, die Tugend zu fördern und die Torheit und sittliche Verkehrtheit der Menschen zu strafen. Auch der „in Waffen philosophierende" König soll die der Überredung Zugänglichen zur Besonnenheit hinführen, durch sein Beispiel, vielleicht auch durch seine Lehre für die Tugend gewinnen.[2]) Die Unwillfährigen aber soll er durch Gewalt zwingen oder für ihre Widersetzlichkeit bestrafen.[3]) In menschenfreundlicher Gesinnung (*φιλανθρωπία*) wird sich der wahre König fürsorglich seiner Untertanen annehmen, sowie der Hirt auf das Wohl seiner Herde bedacht ist.[4]) Es ist die für die Folgezeit außerordentlich bedeutsame und einflußreiche Idee einer großen Menschenherde, die vor allem durch den Kynismus in Kurs gesetzt wird. Sie steht im tiefsten Gegensatz zur staatlichen Anschauung der griechischen Polis, zur Idee eines selbständigen Bürgertums, das in lebendiger Gliederung eine organisierte Gemeinschaft bildet und in eigener Tätigkeit die Aufgaben dieser Gemeinschaft erfüllt. Eine wirkliche Gemeinschaft bildet jene große Menschenherde, die vom philosophischen Herrscher regiert wird, nicht. Sie besteht aus einzelnen, an sich isolierten Individuen, denen der philosophische Herrscher die Sorge für ihr Wohl, insbesondere für das Wohl ihrer Seelen abnimmt.[5]) Die Autarkie dieses

---

1) Vgl. meine Ausführungen „Stud. z. Begründ. u. Entw. d. Monarchie im Altert." S. 32, 7 und Weber, Leipz. Stud. X, S. 236ff.

2) In der Wirksamkeit des Weisen sind also die beiden Tätigkeiten noch vereinigt, die in der mittelalterlich-christlichen Anschauung von den beiden Schwertern auf zwei Instanzen, die aber doch nur zwei Seiten der nämlichen organisatorischen Einheit bilden, verteilt sind.

3) Onesikritos bei Strabo XV 716. Vgl. auch Dio. I 84, III 6ff. (I^2, S. 500 f.). Auch in der schon unter dem Einflusse der stoischen Lehre stehenden Erörterung bei Plut. de Alex. M. fort. I 6, p. 329c heißt es: *οὓς τῷ λόγῳ μὴ συνῆγε* (sc. *Ἀλέξανδρος*), *τοῖς ὅπλοις βιαζόμενος*.

4) Vgl. auch „Stud. z. Begr. u. Entw. d. Monarchie im Altert." S. 27f. mit Anm. 2, S. 31ff.

5) „*Βουλεύεται γὰρ ὁμοίως ὑπὲρ πάντων*", sagt Dio III 6 sehr bezeichnend.

philosophischen Individuums wird nicht im geringsten durch das Herrschaftsverhältnis beeinträchtigt; denn solche herrschende Persönlichkeit ist ja die allein gebende, nicht etwa wiederum aus einer Gemeinschaft empfangende.

Wenn die bisher besprochenen philosophischen Schulen die für die geistige Anschauung der hellenistischen Periode charakteristische Tendenz zeigen, das Individuum in seiner Autarkie zu isolieren, so dürfen wir doch nicht meinen, daß die Idee der Gemeinschaft in der Gedankenwelt des Hellenismus nun völlig ihre Bedeutung eingebüßt habe.

Das große Ideal eines durch einheitliche Lebenszwecke bestimmten und durch eine einheitliche Lebensordnung beherrschten Lebens, das in der Polis seine gestaltende Kraft offenbart hatte, ist durchaus nicht erloschen, aber es hat die in der bisherigen geschichtlichen Kultur der Hellenen begründete Beschränkung aufgegeben und einen universalen Charakter angenommen. An die Stelle der in der Polis verkörperten Gemeinschaft tritt eine Weltgemeinschaft, in ihrem Zusammenhang bedingt durch das gemeinsame Walten der Weltvernunft, in ihrem inneren Leben bestimmt durch ein einheitliches Weltgesetz. Es ist vor allem die große weltgeschichtliche Leistung der Stoa, daß sie den Gedanken der Gemeinschaft auf die allgemeine Welt übertragen und so dem griechischen Gemeinschaftsideal in einem umfassenderen Zusammenhange eine neue Grundlage seiner Wirksamkeit gewonnen hat.

Auch die Stoiker stehen durchaus unter dem Einflusse des individualistischen Glückseligkeitsideals. Sie haben den Idealtypus des Weisen von den Kynikern übernommen, weiter ausgestaltet und zur Vollendung gebracht. Die Lehre von der unbedingten Freiheit, Vollkommenheit und Glückseligkeit des Weisen wird hier bis in ihre äußersten Konsequenzen vertreten; seine ausschließliche Fähigkeit zu allen guten Handlungen und wahrhaft heilsamen Verrichtungen, sein Herrscherberuf und sein gottähnliches Wesen werden in überschwenglichen Äußerungen gepriesen.[1]) Die Glückseligkeit gründet sich auf die vollkommene Tugendübung, die nur dem Weisen möglich ist. Die Tugend ist das einzige Gut, das als solches unbedingt zur Glückseligkeit genügt.[2]) Einmal im Besitz der Tugend ist der Weise zu ihrer steten Ausübung fähig, da das wahrhaft tugendhafte

1) Stoic. vet. frgm. I 216ff. (Zeno), III 544ff. (Chrysippos), Cic. de fin. III 75f. usw.

2) Vgl. z. B. Stoic. vet. frgm. I 180, 181, 186ff., III 29ff., 49ff., S. 252 (Antipatr. frg. 56).

Handeln in sich einheitlich ist und keine Stufen oder Unterschiede zuläßt.[1])

Die souveräne Machtvollkommenheit des philosophischen Individuums ist hier zu einer Höhe erhoben, die kaum noch eine Steigerung als möglich erscheinen läßt. Das philosophische Individuum tritt nicht bloß als der Gesetzgeber einer von seiner Weisheit und Tugend abhängigen Welt auf, sondern sein Leben bildet, so scheint es, geradezu den einzigen wahrhaften und wertvollen Inhalt menschlichen Wesens überhaupt.

Indessen, dies ist doch nur eine Seite der stoischen Auffassung; neben ihr, ja ihr gegenüber finden wir eine durchaus andere Richtung des Denkens, die nicht auf die selbstherrliche Stellung des Individuums, sondern auf das Gemeinschaftsleben eines großen Ganzen hinauskommt.[2])

Bereits die ältere griechische Philosophie hatte der geistigen Anschauung eine einheitliche allgemeine Welt erschlossen.[3]) Sie hatte zum Teil auch schon den kühnen Versuch gemacht, die Zwecke und Ordnungen des menschlichen Lebens zu dem großen Zusammenhange des kosmischen Ganzen und den ihn bestimmenden Gesetzen in unmittelbare Beziehung zu bringen. Der große ephesische Denker, der unter allen vorsokratischen Philosophen den stärksten Einfluß auf

1) Vgl. z. B. Stoic. vet. fragm. I 199, 200, 568, 569, III 238 A.

2) Es ist einseitig, wenn Wilamowitz Phil. Unters. IV S. 218 sagt: „Die Stoa geht durchaus vom einzelnen Menschen aus und gipfelt im Weisen, für den die Vereinzelung notwendig ist. Das ist der diametrale Gegensatz des alten hellenischen Prinzips, das von der Genossenschaft, der Gemeinde, ausgeht: das Idealgebilde Platons ist eine Gemeinde, das Zenons ein Individuum.“ Auch E. Schwartz in seinen sonst viel Treffendes enthaltenden Ausführungen über die Stoa, Charakterköpfe aus der ant. Literatur S. 86, die aber jedenfalls der alten Stoa, namentlich auch ihrem Begründer, nicht ganz gerecht werden, neigt dazu, den Gemeinschaftsgedanken zu einseitig dem platonischen Einfluß in der griechisch-römischen Stoa, namentlich bei Panaetios und Poseidonios zuzuschreiben. Es ist gewiß richtig, daß das Wachsen der Bedeutung der Gemeinschaftsidee im stoischen Denken in unmittelbarem Verhältnis zur Einwirkung Platons steht und daß diese Einwirkung in Panaetios und Poseidonios auf ihre Höhe gelangt. Aber vorhanden ist der Einfluß Platons schon in der alten Stoa — wie auch E. Schwartz selbst in gewissem Grade zugesteht — und das Gemeinschaftsideal fehlt an sich der Frühzeit der Stoa nicht, wenn auch der Idealweise hier in seiner ethischen Souveränität dem historischen Staate anders gegenübersteht als bei Panaetios.

3) Vgl. zum folgenden auch meine Ausführungen in der Schrift über „Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung“, Leipzig 1903, namentlich S. 7ff., S. 13ff. und „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum“ S. 18ff.

die Stoa ausgeübt hat, sprach das wunderbare und tiefsinnige Wort aus[1]: „Man muß sich wappnen mit dem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen.“ Ein ungeheuer folgenreicher Gedanke, der das Vorbild einer universalen Weltordnung zum unverrückbaren Maßstabe nicht nur des menschlichen Denkens, sondern auch aller menschlichen Lebensgestaltung machte. Und neben diesem Gedanken steht der andere, ebenso tief greifende und weitreichende, den Parmenides zuerst aussprach[2], der Identität von Denken und Sein. So war letzthin dem vernünftigen Denken, das also solches dem Sein, dem wahren Wesen der Dinge, gleich war, ein, wie es schien, untrüglicher Grund geboten, eben dieses wahrhafte Sein, das ewig gültige Wesen der Welt in den Ordnungen menschlichen Lebens abzubilden.

Platon hat den entscheidenden Schritt getan, einen schöpferischen Zusammenhang ewiger geistiger Werte als die höchste Weltpotenz und als die einzige Norm und den nie versagenden Kraftquell menschlicher Lebensordnung zu fassen. Diese Welt ist innerlich durch ihr geistiges Wesen mit den Menschen verbunden, insbesondere mit den philosophisch denkenden und handelnden Individuen, deren inneres Leben sich aus der Welt der Ideen nährt.

Der innere Zusammenhang dieser Welt offenbart sich im philosophischen Erkennen, ihre unbedingte Erhabenheit und Herrlichkeit gelangen im höheren Lebensgesetze wahrhaft sittlicher menschlicher Kultur zum Ausdruck. Es ist die höchste Erhebung geistiger Anschauung, die das Griechentum hier in seinem größten Denker gewonnen hat. Der griechische Genius hat damit einen für unsere eigene Geistesgeschichte unendlich bedeutsamen Fortschritt vollzogen. Er hat der Menschheit die Idealwelt einer universalen geistigen Kultur eröffnet. Die weitere Entwicklung des griechischen Denkens hat zwar die ideale Höhe der platonischen Auffassung nicht festgehalten, aber es ist doch eine große Wirkung von dem Gedanken Platons ausgegangen. Die stoische Lehre insbesondere steht trotz wesentlich anderer Ausprägung ihrer Anschauung unverkennbar unter diesem Einflusse.

Das stoische Weltbild zeigt schon in seiner Genesis einen umfassenden Charakter, insofern als es sich auf einer breiten Basis der verschiedenartigsten philosophischen Systeme aufbaut. Von der jonischen Naturphilosophie an sind fast alle philosophischen Systeme

1) Frg. 114 Diels. Ich folge der Dielsschen Übersetzung.
2) Frg. 8 v. 34.

vertreten. Den stärksten Einfluß unter den älteren Denkern hat Heraklit ausgeübt; gerade seine eigentümlichsten Gedanken kehren zum Teil in der Stoa wieder. Aber auch an die Lehre der Eleaten, des Anaxagoras und der Pythagoreer finden sich Anknüpfungen, und vor allem hat die Sokratik große Bedeutung für die Ausbildung der stoischen Gedankenwelt gewonnen. Schon diese Zusammenfassung der verschiedensten Denkrichtungen läßt das stoische System als besonders geeignet und bestimmt erscheinen, die herrschende Philosophie des Hellenismus, des synkretistischen Zeitalters griechischer Weltkultur zu werden.

Auf einer wesentlich materialistisch gedachten Grundlage des Weltbildes, der auch der ursprüngliche Sensualismus der Erkenntnislehre entspricht, entwickelt sich eine teleologische Auffassung, die einen entschiedenen Gegensatz zu der mechanischen Welterklärung der Atomistik bildet. Wenn das geistige Leben auch den stoffartigen Charakter in der Lehre der Stoiker nicht völlig abstreift, so liegt doch eben das für ihre Gesamtanschauung Bezeichnende und Bedeutsame nicht in dieser materiellen Grundlage, sondern darin, daß die ganze Welt unter den Einfluß eines planvoll wirkenden vernünftigen Prinzips gestellt wird. Die Welt ist einheitlich, in sich abgeschlossen und begrenzt;[1]) die Annahme einer unendlichen Vielheit von Welten, wie sie vor allem von der Atomistik vertreten wird, verwerfen die Stoiker auf das entschiedenste.[2])

Die Welt ist ein beseeltes und lebendiges Ganzes, in höchster Vollkommenheit und Glückseligkeit sich in sich selbst zusammenfassend,[3]) in aller Mannigfaltigkeit der Bildungen sich selbst stets gegenwärtig. Wenn die Stoiker, Heraklit folgend, dasjenige unter den Elementen, das sie als ein besonders feines und schöpferisches betrachteten, das Feuer oder den Äther, mit der Gottheit identifizierten,[4]) so haben sie anderseits alles das, was sie als Inbegriff gött-

---

1) Die Stoiker lehrten, daß die in sich begrenzte Welt von dem unendlichen leeren Raume umgeben sei (Stoic. vet. frgm. II 534ff., I 94ff., D. G. 316), vgl. auch die pythagoreische Lehre (D. G. 338) und gewisse allgemeine Anklänge der stoischen Lehre an die Anschauung des Parmenides (frgm. 8 v. 29ff. Diels).

2) Vgl. D. G. 327, 291 = Stoic. vet. frgm. II 530, Ar. Did. ep. phys. frg. 29 = D. G. 464, Plut. de Stoic. rep. 9, p. 1035c, Stoic. vet. frg. II 620. Vielleicht ist auch das Vorbild Platons, Tim. p. 31^b für die stoische Anschauung von der einen, abgeschlossenen Welt von Bedeutung gewesen.

3) Stoic. vet. frgm. II 633ff., Cic. de nat. deor. II 22, 57f., M. Aurel IV 40.

4) Aet. plac. I 7, 23. 33 (D. G. 303, 305f.), Aug. de civ. dei VIII 5 (Stoic. vet. frgm. II 423), Diog. Laert. VII 138f. (Stoic. vet. frgm. II 634), D. G. 545f., Euseb. p. e. XV 16, 1, Stoic. vet. frgm. I 154, 157, 530.

lichen Wesens und göttlichen Lebens ansahen, der Welt selbst zugeschrieben.[1] Der Apotheose des Weisen, die sich aus der höchsten Steigerung des individualistischen Lebensideals ergibt, steht gegenüber die Apotheose der Welt.[2] Die Welt ist in ihrer Gesamtheit die höchste Verkörperung vernünftigen Denkens und tugendhaften Handelns; sie wird geradezu als Weiser und Philosoph bezeichnet.[3] Sie ist damit zugleich das Ideal der Autarkie, weil sie allein „in sich alles hat, dessen sie bedarf".[4] Sie „durchwandelt in höchster Glückseligkeit und Weisheit die unendliche Zeit in unendlichen Perioden, in beständiger Fürsorge und in der gerechtesten und vollkommensten Herrschaft".[5]

Die planvolle Ökonomie des Weltalls zeigt sich ebenso in dem einheitlich geordneten Verlauf des Weltprozesses wie in der unauflöslichen Verbindung, dem organisatorischen Zusammenhange,[6] in dem die einzelnen Teile der Welt mit dem Ganzen wie untereinander stehen. Sie sind nicht bloß äußerlich zusammengefügt, sondern gewissermaßen innerlich aufeinander angewiesen, durch gegenseitige Sympathie miteinander verknüpft.[7] So ergibt sich eine Art prästabilierter Harmonie in dem Weltbild der Stoiker.[8] Die glückselige Stimmung, die das Ganze beseelt, wird von diesem in alle einzelnen Teile ausgestrahlt.

Die unbedingte Abhängigkeit, in der sich die einzelnen Teile der Welt untereinander und vom Ganzen befinden, erhält ihren Ausdruck in einer räumlichen Zentralisierung, die alle Teile der Welt nach dem Mittelpunkte des Ganzen konvergieren läßt.[9] Auch die

---

1) Auch hierin folgten die Stoiker wenigstens insofern dem Vorgange Heraklits, als dieser das grundlegende Element des Feuers als das vernünftige Prinzip und die Ursache der gesamten Ökonomie des Weltprozesses ansah (*τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον* Herakl. frg. 64 D).

2) Ar. Did. ep. phys. frg. 29 (D. G. 464): *ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν. τοῦτον δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῷον καὶ ἀίδιον καὶ θεόν*, Ar. Did. frg. 31 (D. G. 465), D. G. 545f., Stoic. vet. frg. I 163, 530 = Cic. de nat. deor. I 37, vgl. auch 39.

3) Stoic. vet. frgm. II 423, 633, 635, 636, 641.

4) Plut. de Stoic. repugn. c. 40, p. 1052d.

5) Dio I 42.

6) Vgl. auch die beachtenswerten Bemerkungen von Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. XIII 312f., jetzt Gesammelte Schriften II S. 316f.

7) Vgl. Stoic. vet. frg. II 534 (Kleomedes): *ὅτι δὲ φύσιν ἔχει* (sc. *ὁ κόσμος*) *τὴν διοικοῦσαν αὐτόν, γνώριμον, πρῶτον μὲν ἐκ τῆς τάξεως τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν, ἔπειτα ἐκ τῆς τῶν γινομένων τάξεως, τρίτον ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν πρὸς ἄλληλα.*

8) Auch für diese Anschauung sind wohl Gedanken Heraklits von vorbildlicher Bedeutung gewesen (vgl. Herakl. frg. 8, 10, 54 D).

9) Vgl. Ar. Did. frg. 23 (D. G. 459) = Stoic. vet. frg. I 99; vgl. auch II 550, 551.

geozentrische Auffassung, die die Stoiker im Gegensatze zu anderen kosmischen Theorien auf das entschiedenste festhielten,[1]) mag in gewissem Zusammenhange hiermit stehen. Kleanthes sah in der heliozentrischen Hypothese, die Aristarchos von Samos vertrat, eine Verdrängung der Erde aus der ihr zukommenden Stellung als „gemeinsamer Herd der Welt".[2]) Vielleicht mochte ihm nicht bloß der überkommene Vorzug der Erde, sondern überhaupt das Vorhandensein eines solchen räumlichen Zentrums der Welt als in Frage gestellt erscheinen.

Wenn die Stoa in der Anschauung von einem lebendigen Zusammenhang eines einheitlichen Weltganzen an ältere Gedanken der griechischen Philosophie anknüpft, so hat sie nicht bloß ein Verdienst in der energischen Ausprägung und Ausbildung dieser Gedanken, sondern sie stellt zugleich in zwei Richtungen einen Fortschritt in der Gedankenentwicklung dar. Sie betont nicht nur die Einheitlichkeit des Gesamtlebens und das Verwachsensein mit diesem in allen besonderen Bildungen, sondern sie hebt auch sehr stark die aus der Ökonomie des Ganzen sich ergebende besondere Bestimmung der einzelnen Teile,[3]) ihre eigentümliche Bedeutung im Weltganzen hervor. Alle einzelnen Bildungen sind nicht bloß abhängig von dem schöpferischen Prinzip der Gesamtwelt, dem sie belebenden Logos, sondern sie repräsentieren auch besondere Gestaltungen dieses schöpferischen Logos, die als Bildungsgesetze (*λόγοι σπερματικοί*)[4]) in ihnen wirksam werden. Hier war ein Ansatz gegeben, das eigenartige Leben des einzelnen als eines Spiegels des Ganzen in der Richtung, wie sie später von Nicolaus Cusanus über Giordano Bruno zu Leibniz führte, weiter auszugestalten. Aber diese Richtung wurde nicht weiter verfolgt infolge des einseitigen Überwiegens des Gedankens der Einheit des Weltganzen.

Noch wichtiger ist ein andres Moment. Wenn in der ganzen Welt sich eine einheitliche schöpferische Macht geltend macht, so ist doch eben die höchste Bezeugung dieses einheitlichen Wesens eine ver-

1) Einige Stoiker sahen sogar in der Erde *τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου*, Ar. Did. frgm. 29 (D. G. 465); vgl. auch Aet. plac. II 4, 17 (D. G. 332). II 6, 1 (D. G. 333).

2) Plut. de fac. lun. 6 p. 923a. Das Bild von einer *κοινὴ ἑστία* der Welt haben die Stoiker wohl — unter Anwendung auf die Erde — von den Pythagoreern, insbesondere Philolaos, übernommen (Aet. plac. II 7, 7, III 11, 3 = D. G. 336f., 377). Über dieses Bild des Philolaos vgl. die schönen Bemerkungen von Gomperz, Gr. Denker I 95f.

3) Es ist dies *τὸ ἕκαστα πρός τι πεποιῆσθαι*, Stoic. vet. frg. II 534.

4) Vgl. z. B. Aet. plac. I 7, 33 (D. G. 306), auch die charakteristische Stelle M. Aurel. V 1.

nünftige Tätigkeit. In dem Zusammenhang vernünftiger Wesen gewinnt die innere Verbindung, in der alle besonderen Bildungen der Welt stehen, ihren vollkommensten Ausdruck. In einer Reihe von Stufenfolgen steigt das Leben zu immer höheren Formen empor, von den instinktiven Bewegungen, den Trieben und Empfindungen animalischen Lebens[1]) zu der höchsten Stufe der am vernünftigen Denken und Handeln der Gesamtwelt teilnehmenden Wesen. Das Menschengeschlecht ist dem großen Verbande vernünftiger Wesen eingegliedert. Durch seine Vernunft nimmt es an der Weltvernunft teil — wir sehen hier den Zusammenhang des stoischen Denkens mit den Gedanken des Parmenides und Platons, wie auch Heraklits. So erwächst ihm seine besondere Bestimmung im Weltganzen.[2]) Hierauf beruht die erhabene Stellung, die es gegenüber den niederen Geschöpfen einnimmt. Die Menschen haben als vernünftige Geschöpfe in besonderem Maße Anteil an dem schöpferischen Gesamtleben der Welt.[3]) Sie gehören somit auch der höchsten Form des Gemeinschaftslebens an, wie es in der durch gemeinsame Lebenszwecke bestimmten, einheitlich organisierten aber zugleich lebendig und frei gegliederten staatlichen Gemeinschaft dargestellt wird.

Durch ihren vernünftigen Charakter werden die Menschen befähigt, Bürger des höchsten Staatswesens, das allein in sich die Bedingungen einer vollkommenen und glückseligen Gemeinschaft trägt, des „oberen Staates", der die Welt umfaßt, zu sein und somit als Mitbürger der Götter der größten Herrschaft teilhaftig zu werden.[4])

1) Vgl. Stoic. vet. frg. II 708ff.

2) Chrysippos hob ausdrücklich hervor, daß die Menschen nicht bloß der allgemeinen Natur, sondern auch der spezifisch menschlichen entsprechend leben müßten (Diog. Laert. VII 89). M. Aurel betont vornehmlich oft und energisch die besondere Aufgabe des Menschen *τὰ ἀνθρώπου ποιεῖν*; vgl. z. B. die schon erwähnte Stelle V 1, ferner X 8, XI 5 (über die *ἰδία τοῦ ἀνθρώπου κατασκευή*).

3) Auch Heraklit scheint bereits, soweit wir bei der Kürze des Fragments ein Urteil gewinnen können, das Denken als einen charakteristischen gemeinsamen Zug der auf der höchsten Stufe des Lebens stehenden Wesen bezeichnet zu haben (frg. 113 D., vgl. auch frg. 112 D.).

4) Vgl. Ar. Did. frg. 29, 4f. (DG. 464), frg. 31 (DG. 465). Cic. de fin. III 64. de nat. deor. II 78. 154. de leg. I 23. Epikt. diss. II 5, 26. M. Aur. II 16. III 11. IV 3f. IV 23. Stoic. vet. frg. III 323 (Philo). Dio I 42. XXXVI 23. 38. Die Darstellung von Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus d. ant. Liter. S. 93 läßt die Begründung des ethischen Zieles menschlicher Gemeinschaft auf die Zugehörigkeit des Menschen zu dem „großen Götter und das Göttliche im Menschen vereinigenden Weltstaate" im wesentlichen erst als einen Gedanken des Poseidonios erscheinen. Eine solche Auffassung wird der Bedeutung, die dieser Gedanke schon in der älteren Stoa hat, nicht gerecht. Es handelt sich hier offen-

Das Gemeinschaftsleben der Griechen kann nicht gedacht werden ohne das Gesetz, das die Zwecke der Gemeinschaft ausprägt und ihre Formen bestimmt.[1]) So ist auch die umfassende und innige Gemeinschaft, die die Welt durchwaltet, nicht denkbar ohne das gemeinsame Gesetz, das alle Gestaltungen beherrscht.[2]) Dieses Weltgesetz führt in souveräner Macht die Herrschaft über die ganze Welt. Es ist „König über alle göttlichen und menschlichen Dinge".[3]) Dies ist aber keine äußerliche Herrschaft, kein von außen der Welt auferlegter Zwang. Das Gesetz, das die Welt beherrscht, ist vielmehr ihr innerstes Lebensgesetz, das Band, das ihre Teile vereinigt und zusammenhält, das jedem einzelnen Teile die besondere Aufgabe zuweist, die er im Ganzen zu erfüllen hat. Durch das Walten des Gesetzes ist nicht bloß das äußere Schicksal jedes einzelnen Teiles bedingt, auch sein inneres Wohlbefinden, sein Glück gründet sich auf den Zusammenhang mit dem Gesetze des Ganzen.[4]) Wenn dies in gewissem Sinne für jeden Teil der Welt gilt, so im vollen Sinne und im höchsten Maße für die vernünftigen Geschöpfe, vor allem die Menschen. Auf der Gemeinschaft des Gesetzes beruht die Gemeinschaft des Rechtes.[5]) Nur dadurch, daß die Menschen das allgemeine

---

bar um ein Zentraldogma der Stoiker, das nicht erst von Poseidonios ausgebildet worden ist. Ar. Didym. frg. 31 wird Chrysippos auch ausdrücklich angeführt (ob und inwieweit frg. 31 und 29 den Einfluß des Poseidonios aufweisen — vgl. Diels, D. G. 465 Z. 14 adn. Prol. p. 77 —, kann hier außer Betracht bleiben). Auch Cic. de fin. III 67, wo Chrysippos ebenfalls besonders genannt wird, ist von der Götter und Menschen umfassenden Weltgemeinschaft die Rede.

1) Sehr charakteristisch ist, daß die Stoiker die *πόλις* als ein *σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον* definierten (Stoic. vet. frg. III 327. 329). Vgl. auch Cic. de leg. II 12 = Stoic. vet. frg. III 318: Lege autem carens civitas estne ob ⟨id⟩ ipsum habenda nullo loco? — Dici aliter non potest. Die zentrale, schlechthin entscheidende Bedeutung des Gesetzes für den Staat hebt sehr scharf auch M. Aurel hervor, X 33.

2) Hirzel, „Themis, Dike und Verwandtes" ist bezüglich der Bedeutung des Nomos, namentlich auch für die allgemeine Welt (vgl. vor allem S. 395ff.), in einigen wichtigen Punkten zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Ich freue mich der Übereinstimmung um so mehr, da wir von verschiedenen Ausgangspunkten und auf verschiedenen Wegen der Forschung ähnliche Resultate erzielt haben.

3) Vgl. den Satz aus Chrysipps Schrift *περὶ νόμου* Stoic. vet. frg. III 314.

4) Sehr häufig betont namentlich M. Aurel, daß das aus dem gesetzmäßigen Weltzusammenhang heraus dem einzelnen zufallende Los (*τὸ ἐκ τῶν ὅλων ἀπονεμόμενον*) diesen innerlich ausfüllt und befriedigt, eben weil er ein Teil des Ganzen ist. Vgl. z. B. X 6, auch IV 23. Mit besonderer und ausdrücklicher Beziehung auf das Gesetz des Weltganzen X 33.

5) Cic. de leg. I 23: inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Es wird hier ausdrücklich die legis communio auf die prima homini cum deo rationis societas bezogen.

Lebensgesetz der Welt zum bestimmenden Gesetz des eigenen Lebens machen, kann für sie das Bürgerrecht in der vernünftigen Weltgemeinschaft begründet werden. Wie nach der Anschauung Platons der Bürger ein Teil des Staates ist und als solcher in Erfüllung des staatlichen Gesetzes in dem Leben des Ganzen aufgeht, so steht nach stoischer Lehre das vernünftige Individuum zum Ganzen der Welt. Eben weil es ein Teil der Welt ist,[1] läßt es sein eigenes Leben zu einer besonderen Darstellung des allgemeinen Weltgesetzes werden. Bedarf es noch eines weiteren Beweises, daß diese die Welt erfüllende Gemeinschaft das höchste Abbild des in der Polis wirksamen Gemeinschaftsideals ist?[2])

Im Zusammenhang dieser Gedanken ergibt sich die Begründung für die große Losung, die von der Stoa der antiken Kulturwelt ausgegeben worden ist. Es ist die Losung der inneren Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts, das unter der Herrschaft eines gemeinsamen Lebenszweckes und eines einheitlichen Lebensgesetzes steht. Diesen Gedanken, der, schon lange durch die innere Entwicklung der griechischen Anschauung vorbereitet, damals auch in der äußeren Gestaltung der Weltverhältnisse einen ausgedehnten Boden seiner Wirksamkeit fand, klar formuliert und dem gebildeten Bewußtsein der Zeitgenossen eingeprägt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst der Stoa. Wenn die scholastische Spitzfindigkeit und Weitschweifigkeit der stoischen Lehrentwicklung, die in dem Hauptdogmatiker des stoischen Systems, Chrysippos, ihre Höhe erreicht, uns oft fremdartig anmutet, ja wohl abstößt, so werden wir durch die Größe der universalen Gemeinschaftsidee, die die Stoiker vertreten, immer wieder angezogen und über das Enge und Kleinliche, das dem schulmäßigen Betriebe des Systems angehört, hinausgehoben.

Wie die universale Richtung des Gemeinschaftsgedankens in der einheitlichen Gestaltung des Weltbildes, das die griechische Philosophie entworfen hatte, eine wesentliche Voraussetzung hatte, so war auch in anderer Beziehung die kosmopolitische Anschauung

---

1) Vgl. Epikt. diss. II 5, 26. 10, 3. M. Aurel. II 4. IV 14. VII 13.

2) Vgl. auch den charakteristischen Vergleich der *διοίκησις τῶν κατὰ τὸν κόσμον* mit einer *εὐνομωτάτη πολιτεία* bei Euseb. p. e. XV 14, 2 p. 817 a. = Stoic. vet. frg. I 98. Sehr bezeichnend ist die Parallelisierung des *νόμος πόλεως* und der einheitlichen göttlichen Leitung des Universums in der Schrift *περὶ κόσμου* (c. 6.). Der allgemeinen Richtung der Anschauung des Poseidonios entsprechend tritt hier das persönliche göttliche Wirken an Stelle des universalen Weltgesetzes stark in den Vordergrund.

schon dem Bewußtsein der Griechen nahegetreten.[1] Die allgemeine Welt war der Schauplatz für den Tapfern und Starken wie für den Weisen und Tugendhaften geworden. „Wie die Luft überall vom Adler durchschnitten werden kann, so ist jedes Land für den edlen Mann ein Vaterland", hatte bereits Euripides gesagt.[2] Die Kyniker und Kyrenaiker hatten die Verbindlichkeit jedes besondern heimischen Bodens für den Weisen bestritten. Der Gedanke der inneren Verwandtschaft der auf sich selbst gestellten Individuen führte so zu dem nämlichen Ergebnis wie der erweiterte Horizont der Weltanschauung. Die wesentliche Gleichartigkeit der allgemeinen Welt, die sich einer umfassenderen Erkenntnis erschloß, schien den Gegensatz der besonderen geschichtlichen Welten innerlich aufzuheben. Die gleichmäßigen himmlischen Erscheinungen, die überall den Menschen als Führer dienten,[3] wirkten der Beschränktheit und Einseitigkeit irdischer Einrichtungen entgegen. So waren die Schranken, die einem universalen, die Menschheit umfassenden Gemeinschaftsideal entgegenstanden, beseitigt. Aber erst die Stoa hat in grundsätzlich bewußter Formulierung den entscheidenden Schritt vollzogen von einem auf die Gleichartigkeit der allgemeinen Welt und das gleichmäßige Wesen der vernünftig denkenden und handelnden Individuen sich gründenden Kosmopolitismus zur Forderung einer wirklichen Gemeinschaft, die aus dem inneren Zusammenhang der Welt hervorwächst. Diese Gemeinschaft bringt das Wesen einer in sich selbst verbundenen Welt zu vollkommenem Ausdruck. Es ergibt sich so zugleich die Idee einer umfassenden gemeinschaftlichen Kultur der Menschheit. Der universale Charakter dieser Kultur ist mit Notwendigkeit in der allgemeinen Natur, in der die vernünftige Anlage und vernünftige Bestimmung des Menschengeschlechtes begründet sind, enthalten. Diese universal-menschliche Kultur hat die gesamte Oekumene, die bewohnbare oder kulturfähige Erde, zum Schauplatz. Die Auffassung der Stoa von der zentralen Stellung der Erde im Weltganzen gewinnt somit gerade unter diesem Gesichtspunkt noch eine charakteristische Bedeutung.

Die Idee eines allgemeinmenschlichen Kulturzusammenhanges ist aus den besonderen Verhältnissen und Anschauungen einer bestimmten geschichtlichen Kultur heraus erwachsen und verleugnet demgemäß nicht die Eigenart ihres Ursprungs, die eigentümliche Färbung und Begründung der griechischen Gemeinschaftsidee, aber sie

1) oben S. 87f. 2) Eurip. frg. 1034 N.
3) Plut. de exil. 5 p. 601a.

erhält in ihrer universalen Richtung, in ihrer Erstreckung auf die Oekumene etwas Allgemeingültiges, das sie über alle besonderen geschichtlichen Kulturzusammenhänge hinaushebt.[1]) So gelangt die griechische philosophische Anschauung in der größten inneren Ausweitung des Gemeinschaftsgedankens zur Idee der Humanität als einer die gesamte Kulturmenschheit verbindenden Gesinnung und Gesittung.[2]) Aus der Verbindung mit dieser umfassenden Welt ergibt sich die Begründung der ethischen Aufgabe des Menschen. Das menschenfreundliche und hilfsbereite Verhalten gegen andre Menschen ist jetzt nicht mehr, wie bei den Kynikern, im wesentlichen bloß ein Ausfluß einer im einzelnen Individuum als solchem lebendigen höheren Einsicht und Tugend, sondern es erwächst aus einer Verpflichtung, die das Individuum überhaupt gegenüber einem Ganzen, einem sein eigenes Leben überragenden und bestimmenden Lebenszusammenhang hat.[3]) Der Mensch ist von Natur dem ganzen Menschengeschlecht verwandt, er ist von Natur auf Betätigung der Gemeinschaft angewiesen und angelegt (*κοινωνικός*).[4])

Was im allgemeinen für die Menschen als Glieder des Lebenszusammenhanges vernünftiger Wesen gilt, erhält seine volle Bedeutung erst für das Leben des Weisen. Nur der Weise nimmt im höchsten Sinne an jenem vernünftigen Gesamtleben der Welt teil. Nur er vermag das allgemeine Weltgesetz vollkommen zu erkennen und in sein eigenes Leben aufzunehmen. So ergibt sich aus dem Gemeinschaftsgedanken heraus nun auch eine neue und tiefere Rechtfertigung für das Lebensideal des Weisen, als wir sie in den rein individualistischen philosophischen Schulen fanden.

Den Problemen des staatlichen Lebens stehen die Stoiker mit anderer Teilnahme gegenüber als die Vertreter eines ausschließlichen Individualismus. Sie sehen im Staate nicht bloß ein Werkzeug zur Förderung individueller Lebenszwecke. Die staatliche Gemeinschaft gilt ihnen vielmehr an sich als erstrebenswert, soweit sie ein wahrhaftiges Gemeinschaftsleben ermöglicht.

Der Staat ist eine mit innerer Notwendigkeit aus der menschlichen

---

1) Vgl. „Die antike Idee der Oekumene“ S. 17f.

2) Über die Entwicklung der Humanitätsidee im Altertum wird im weiteren Fortgang dieses Werkes noch zu handeln sein. Vgl. einstweilen meine Bemerkungen H. Z. 111 S. 277f.

3) Vgl. auch Eucken, Lebensansch. d. gr. Denker[4] S. 98f. Windelband, Gesch. d. alt. Philosophie[2] S. 185.

4) Vgl. z. B. Cic. de fin. III 63. 65. de leg. I 15, 43. Senec. ep. 95, 52. M. Aurel XII 26 u. v. a.

Natur folgende, nicht durch menschliche Willkür hervorgerufene Institution.[1]) Eine Reihe von Äußerungen aus dem Kreise der stoischen Schule zeigt, daß sie in der staatlichen Tätigkeit nicht, wie die Epikureer, eine Beeinträchtigung des philosophischen Lebens, sondern vielmehr eine des Weisen würdige Lebensaufgabe erblickt. Und nicht bloß in der Theorie tritt uns diese innere Verwandtschaft zwischen der stoischen Anschauung und einer ethischen Auffassung der Aufgaben staatlicher Gemeinschaft entgegen, sondern auch in der Praxis fehlt es nicht an Versuchen stoischer Philosophen, auf die Gestaltung des politischen Lebens Einfluß zu gewinnen. Allerdings ist die Anschauung, die die Stoiker von den Aufgaben des wahren staatlichen Gemeinschaftslebens haben, eine so hochgesteigerte, daß ihnen der Gegensatz zwischen ihrem Ideal und der Wirklichkeit von Anfang an stark zu Bewußtsein kommt,[2]) und ihre Tendenz ist im allgemeinen nicht mehr eine so unmittelbar und stark reformatorische wie die Platons. Nur dann, wenn ein Weiser die Stärke und Macht des Herakles habe, meinten sie, könne ein staatliches Leben nach den Grundsätzen ihrer Philosophie verwirklicht werden.[3]) Aber konnte nicht vielleicht ein neuer Herakles, der die Weltherrschaft Alexanders wieder aufnahm, auch den weltbeherrschenden und weltgestaltenden Gedanken der Philosophie in seinem Reiche eine Stätte bereiten?[4])

Es ist uns leider nicht mehr möglich, die Entwicklung der stoischen Staatslehre genauer und ins einzelne zu verfolgen. Indessen die nicht bloß stark idealisierenden, sondern zum Teil phantastischen Züge, die uns namentlich in den fragmentarischen Nachrichten über das Staatsideal des Begründers der stoischen Schule entgegentreten, dürfen uns nicht an dem Ernst ihrer Spekulation über das staatliche Leben und dem Einfluß, den diese auf die geistige Kultur des späteren

---

1) Chrysippos spricht ausdrücklich von den *φύσει πολιτικὰ ζῷα* (Stoic. vet. frg. III 314), und ebenso stellt es Dio Chrys. XLVII 2 als gemeinsame Auffassung des Zenon, Chrysippos, Kleanthes hin, *ὅτι πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἐστίν*. Vgl. auch Stob. ecl. II 7, 6 W. Cic. de fin. III 68. Meine „Studien z. Entw. u. Begr. d. Monarchie“ S. 69, 1. 71. M. Aurel. IV 24.

2) Chrysippos betrachtete nach Diogenianos bei Euseb. praep. ev. VI 8, 14 (Stoic. vet. frg. III 324) alle bestehenden Gesetze und Verfassungen als verfehlt.

3) Dio Chrys. XLVII 3.

4) Wie nahe schon das Weltreich Alexanders die Beziehung auf die universalen Gedanken und Tendenzen der Philosophie gelegt hatte, sehen wir aus Plutarchs Schrift de Alex. M. fort.

Altertums ausgeübt hat, irre machen.[1]) Das begründet ja die große geschichtliche Bedeutung des stoischen Systems, daß wir in ihm den beredtesten Zeugen für die innere Fortbildung und Umwandlung des hellenischen Gemeinschaftsgedankens wie zugleich den umfassendsten geistigen Ausdruck der veränderten Weltlage erblicken dürfen. Die Idee eines Weltbürgertums gewinnt erst hier, in der Projektion wirklichen Gemeinschaftslebens auf die allgemeine Welt, ihren lebendigen Inhalt und ihre volle Wirksamkeit. Nicht das historische Bürgerrecht eines bestimmten Staates bildet die primäre Grundlage staatlichen Gemeinschaftslebens, sondern die Zugehörigkeit zur allgemein menschlichen Kulturgemeinschaft, die die Oekumene umfaßt. Die staatlichen Aufgaben durchdringen sich auf das innigste mit den universal-menschlichen, die auf dem vernünftigen Wesen der menschlichen Natur und ihrer hieraus sich ergebenden Bestimmung beruhen; ja, sie fallen mit diesen im wesentlichen zusammen. Auf allgemein menschlichen Beziehungen, die durch die innere Verwandtschaft der Menschen untereinander gesetzt sind, bauen sich die Pflichten des Staatsbürgers in erster Linie auf.[2]) Nach der sittlichen Tüchtigkeit des Menschen als solchen, nicht nach der Abstammung von Hellenen oder Barbaren ist die Eignung für das

1) Die neuere Forschung hat großenteils die Bedeutung dieser Spekulation über das staatliche Gemeinschaftsleben — in der Betonung der Unausführbarkeit und des unpraktischen Charakters des stoischen Staatsideals — zu sehr abgeschwächt (vgl. z. B. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. III 1[3] S. 294f.). Viel zu gering wird die Bedeutung, die der Gemeinschaftsgedanke schon im Staatsideal des Zenon hat, eingeschätzt von Dyroff, Die Ethik der alten Stoa S. 206ff., und noch weniger befriedigend sind die Erörterungen Barths, Stoa S. 164f. über diesen Gegenstand. Sehr viel treffender ist die Beurteilung des zenonischen Staatsideals bei Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. ant. Welt II S. 340ff. Die jetzt vorherrschende Anschauung ist zum Teil immer noch eine Folge der überwiegend doxographischen Auffassung der Geschichte der antiken Philosophie, die den Zusammenhang, in dem die philosophischen Probleme mit der gesamten Entwicklung der geistigen Kultur, insbesondere auch des politischen Lebens stehen, zu wenig zur Geltung bringt. Eine Betrachtung, die nicht von der Gemeinschaftsidee als einem der grundlegenden Motive stoischen Denkens ausgeht, kann der kulturgeschichtlichen Bedeutung dieses Systems nicht in vollem Maße gerecht werden. Vortrefflich hebt die allgemeine kulturgeschichtliche Bedeutung des stoischen Gemeinschaftsgedankens Windelband hervor (namentlich in seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie); nur läßt auch er die staatliche Seite dieser Gemeinschaftsidee etwas zu sehr zurücktreten.

2) Vgl. Cic. de fin. III 63: ex hoc nascitur . . . ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri, und III 67 (unter Berufung auf Chrysippos): quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet usw.

staatliche Leben zu bemessen.[1]) Das wahre staatliche Gemeinschaftsleben trägt nach stoischer Auffassung einen universalen Charakter. Je umfassender eine staatliche Organisation ist, desto näher kommt sie der höchsten Bestimmung menschlichen Gemeinschaftslebens überhaupt. Wenn die großen staatlichen Neuschöpfungen der hellenistischen Zeit der praktischen Erfahrung die Ohnmacht der Polis offenbarten, so ergab sich anderseits für die stoische Theorie von dem Gesichtspunkte der ethischen Gemeinschaftszwecke des Staates aus die Unzulänglichkeit kleinstaatlichen Lebens, die Notwendigkeit universaler staatlicher Bildungen. Hatten Platon und Aristoteles gerade um der Möglichkeit persönlichen Zusammenwirkens der Bürger willen an dem engen Rahmen der Polis festgehalten, so fanden die Stoiker die sicherste Gewähr für die Verwirklichung wahrhaft sittlichen Gemeinschaftslebens in dem inneren Zusammenhange, der für sie in der universalen Verbindung des Menschengeschlechtes gegeben war.

Können wir aber hier überhaupt noch von staatlichem Gemeinschaftsleben reden? Im Sinne der Stoa müssen wir die Frage bejahen.[2]) Schon die eigenen, vorher angeführten Äußerungen der Stoiker nötigen uns dazu. Und ein staatlicher Charakter des Weltgemeinschaftsideals ergibt sich für die spezifisch griechisch begründete Anschauung dieser Philosophie aus dem engen Zusammenhang, in dem ihr Weltgemeinschaftsideal mit dem Gemeinschaftsideal der Polis steht. Darauf beruht ja die weltgeschichtliche Bedeutung der Polis, daß sie die vornehmste Trägerin der griechischen Kulturidee geworden ist. Mit der Verbreitung der griechischen Kultur über die Welt verliert sie allerdings wohl ihre unabhängige Existenz, aber die in ihr verkörperte Gemeinschaftsidee gewinnt eine innerliche Herrschaft über die allgemeine Welt. Der kosmopolitische Staat der Stoiker ist aus der Polis hervorgewachsen. Charakteristisch für ihn ist — und das ist eben zugleich echt griechisch —, daß der universale Zusammenhang, der die Menschen als vernünftige Geschöpfe untereinander verbindet, nicht bloß im Bewußtsein innerer Kulturgemeinschaft sich darstellen, sondern in bestimmten Formen gemeinschaftlichen Lebens, in einer verpflichtenden gemeinsamen Ordnung seine Aus-

---

1) Die Polemik des Eratosthenes gegen die Ansicht des Aristoteles (Strabo I 66. Plut. de Alex. M. fort. I 6. Berger, Geograph. Fragm. des Eratosthenes 168; vgl. I² S. 445. 493) war durchaus im Sinne der stoischen Anschauung.

2) Die folgende Erörterung wird zeigen, daß und inwiefern ich die staatliche Färbung der stoischen Gemeinschaftsidee stärker betone, als Wendland, Hellenist.-röm. Kultur ² S. 43f., sie zugeben möchte.

prägung finden soll.[1]) Möglichste Beseitigung der engen staatlichen Grenzen, Vereinigung der bisher voneinander geschiedenen Gruppen der Menschen unter der Herrschaft eines einheitlichen Lebensgesetzes ist das Ideal stoischer Auffassung. Wir begreifen es, daß dann, wenn die vernünftige oder Kulturmenschheit als solche an Stelle des Bürgertums eines Sonderstaates, vor allem aber an Stelle eines bestimmten Volkes tritt und die höchste Trägerin alles menschlichen Kultur- und Gemeinschaftslebens wird, eben auch eine auf diese Kulturmenschheit begründete universale Organisation zur letzten und entscheidenden Instanz des menschlich-geschichtlichen Gesamtlebens erhoben wird. Die Weltkultur bedingt für die stoische Auffassung den Weltstaat.

Es ist richtig, daß ein solcher Weltstaat ein anderes Aussehen hat als ein geschichtlicher Sonderstaat. Und wir werden uns einer Bemerkung Rankes[2]) erinnern dürfen:, ‚Die Idee des Staates würde ... vernichtet werden, wenn er die Welt umfassen wollte: Staaten sind viele.“ Was im Sinne stoischen Denkens als das höchste Ideal gilt: „Das einheitliche Gesetz, das auf alle Menschen blickt“ und „das einheitliche Recht, nach dem wie nach einem gemeinsamen Lichte alle regiert werden“,[3]) würde allerdings in seiner vollen Erfüllung das Aufhören freien und selbständigen Lebens bedeuten. Und die antike Entwicklung ist zuletzt von diesem Endschicksal nicht verschont geblieben. Aber es handelt sich, wie immer wieder hervorgehoben werden muß, bei solchen Zukunftsbildern antiken Denkens nicht bloß um Theorien oder sogar nur Phantasien einzelner Utopisten, sondern um Tendenzen, die in der tatsächlichen Entwicklung geschichtlichen Lebens machtvoll in die Erscheinung traten. Die innere Beziehung der stoischen Weltstaatsidee zum Weltreiche Alexanders ist schon im Altertum selbst erkannt worden. Noch bedeutsamer ist es vielleicht, — bei der kurzen Dauer jenes Weltreiches —, daß im römischen Kaiser-

1) Es spricht hiergegen nicht der Umstand, daß Zenon in seinem Idealstaat keine Tempel und Bilder, keine Gerichtshöfe und Gymnasien gelten lassen wollte (Diog. Laert. VII 33. Plut. de Stoic. repugn. 6. Stoic. vet. frg. I 264ff.). Denn die spiritualisierende Auffassung, die Zenon in seiner noch unter dem Einflusse kynischer Lehre geschriebenen Politeia zur Geltung brachte, ist in der weiteren Entwicklung der stoischen Philosophie wohl kaum festgehalten worden (vgl. z. B. Diog. Laert. VII 119), und vor allem ändert auch diese Anschauung nichts daran, daß auch der Begründer der Stoa eine Einheit des Lebens zeichnen wollte, die eine bindende Ordnung für alle in diesem Idealstaate Vereinigten darstellte. Vgl. namentlich Plut. de Alex. M. fort. I 6. I 8. II 11.

2) „Werke“ 49/50 S. 338. 3) Plut. de Alex. M. fort. I 8.

reich, insbesondere dem der hadrianischen Epoche, der Weltstaat der Stoiker, das Reich des Friedens und der Eintracht, wie es die philosophische Anschauung ersehnte, in weitem Umfange und in wesentlichen Beziehungen eine geschichtliche Verwirklichung gefunden hat. Daß das Reich Alexanders und das Hadrians aber wirklich staatliche Bildungen waren, wird wohl niemand bezweifeln können.

Die ungeheure weltgeschichtliche Bedeutung des stoischen Weltstaatsgedankens soll hier nur kurz angedeutet werden. Wenn in den späteren Jahrhunderten des Altertums selbst und in dem auf das Altertum folgenden Jahrtausend sich das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer universalmenschlichen Kulturgemeinschaft mit bestimmten Formen und Ordnungen einer oekumenischen Organisation verbindet, so ist eine wesentliche Grundlage hierfür in der stoischen Weltstaatsidee gegeben, in der die antike Idee der Oekumene ihre wirksamste Ausprägung erhalten hat.

Dem universalen Wesen staatlicher Gemeinschaft, die in ihren letzten Zielen mit der vernünftigen Bestimmung des Menschengeschlechtes zusammentrifft, entspricht der universal-vernünftige Charakter des Rechtes, das für alles staatliche Leben gilt. Der Grundgedanke eines Natur- oder Vernunftrechtes ist schon von Heraklit in seiner Ableitung aller menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen Weltgesetz ausgesprochen.[1]) Weiter treten uns dann die ersten, allerdings noch sehr allgemeinen Umrisse der Naturrechtslehre in der Zeit der Sophistik entgegen.[2]) Die Bedeutung, die die „Natur" als Norm des Lebens für den Kynismus hat, haben wir ebenfalls kennengelernt. Aber erst in der Stoa, durch die hier vollzogene Anknüpfung an ein allgemeines Weltgesetz, die universale Ordnung einer Weltgemeinschaft hat die Naturrechtslehre ihre umfassende Ausbildung und Begründung erhalten[3]). So erst ist sie zu jener Macht gelangt, mit der sie das politische Denken der Folgezeit Jahrhunderte hindurch beherrscht hat. Alles wahre Recht besteht von Natur, nicht durch menschliche Satzung;[4])

1) Ich führe noch besonders Heraklit frg. 112 D an: „Das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend."

2) Vgl. die I² S. 80 ff. gegebene Darstellung der Vorstufen der Naturrechtslehre.

3) Vgl. I² S. 83.

4) Diog. Laert. VII 128 = Stoic. vet. frg. III 308. Cic. de fin. III 71. = Stoic. vet. frg. III 309. Cic. de leg. I 28. In der stoischen Lehre tritt der Gegensatz *φύσει* — *θέσει* an die Stelle des früheren *φύσει* — *νόμῳ*. Der Ausdruck *νόμος* bezeichnet jetzt das wahrhaft Gesetzliche, das in dem allgemeinen Naturgesetz seine Grundlage hat.

es ist seiner Natur nach unabhängig von den wechselnden Meinungen und Interessen der Menschen, aller menschlichen Willkür entrückt, weil es in dem vernünftigen Weltgesetze gegründet ist. Das allgemeine Naturgesetz ist die letzte Quelle und die höchste Norm alles bestehenden, historischen Rechtes, soweit dieses überhaupt den Anspruch erheben kann, die Menschen zu verpflichten. Es gibt keinen anderen Ursprung aller Gerechtigkeit, als den „von Zeus und der allgemeinen Natur", sagt Chrysippos.[1]) Dieses universale Naturrecht liegt allen Jahrhunderten menschlicher Geschichte voraus.[2]) Es ist zu allen Zeiten und unter allen Völkern dasselbe, unveränderlich und unverbrüchlich.[3])

Für den rationalen Charakter dieser naturrechtlichen Spekulation ist es bezeichnend, daß das für unsere Anschauung formell verpflichtende Moment des Rechtes, die eigentliche Rechtsetzung durch bestimmte Willensakte einer historischen Gemeinschaft, in seiner Bedeutung völlig ausgeschaltet wird.[4]) Als universales Weltgesetz ist das natürliche Recht schon an sich, durch seinen gleichbleibenden Inhalt, unbedingt verbindlich, wie für das sittliche Leben des einzelnen, so für jede Gemeinschaft. Eben weil es in der allgemeinen Natur begründet ist, braucht es nur erkannt zu werden, und dies ist Aufgabe und Vorrecht des philosophischen Denkens.[5])

1) Plut. de Stoic. repugn. 9 p. 1035^{c} = Stoic. vet. frg. III 326.

2) Cic. de leg. I 19. Das „antiquius ius cum ipso genere humano proditum" der römischen Juristen.

3) Cic. de rep. III 33, de leg. II 10; „semper firma atque immutabilia permanent" heißt es Inst. I 2, 11 von den naturalia iura.

4) Eben deshalb finden wir auch keine rechte Unterscheidung zwischen ethischen und eigentlich rechtlichen Normen.

5) In ähnlicher Weise wie in der Stoa wird auch in der modernen naturrechtlichen Lehre das Naturgesetz der Vernunft gleichgesetzt. Vgl. z. B. Locke, On civil government II 2, 7: „The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one, and reason, which is that law, teaches all mankind, . . . that, being all equal and independent, no one ought to harm an other in his life, health, liberty and possession." — Die Frage, ob und inwiefern eine dem Naturrecht entsprechende Gestaltung des Lebens schon im Urstand oder in einem goldenen Zeitalter verwirklicht war, ist jedenfalls für die ältere Stoa, in der anscheinend die Spekulationen über ein solches Zeitalter überhaupt keine Rolle spielten, nicht von wesentlicher Bedeutung. Die besonders energisch von Troeltsch in seinem großen Werke über die Soziallehren der christlichen Kirchen und auch in einzelnen Aufsätzen, z. B. H. Z. 106 S. 248f. vertretene Annahme, daß die Stoa ähnlich wie nachher die christliche Kirche ein durch den Sündenstand bedingtes „relatives Naturrecht" von dem absoluten, nur im goldenen Zeitalter realisierten Naturrecht unterschieden habe, beruht zum Teil auf unbewiesenen, zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen. Vgl. meine Bemerkungen H. Z. 111 S. 268f.

Das natürliche Recht bezeichnet zunächst und vor allem eine allgemeine Verpflichtung, die für die Menschen als solche, als vernünftige Wesen, besteht.[1]) Wenn in den Institutionen als allgemeine Vorschriften des (natürlichen) Rechtes die Pflichten bezeichnet werden, „rechtschaffen zu leben, den anderen nicht zu verletzen, jedem das Seine zuzuerteilen",[2]) so sind dies Sätze, die vornehmlich aus der stoischen Lehre abgeleitet sind.[3])

Aber so sehr im Begriff dieses Naturrechts das subjektive Recht hinter der objektiven ethischen Norm[4]) zurücktritt, so ist doch darin zugleich etwas enthalten, was wir wenigstens als Keim einer Anschauung, die der Aufstellung allgemeiner Menschenrechte im modernen

1) Soweit Hugo Grotius den aus der menschlichen Natur hervorgehenden Trieb zu gegenseitiger Gemeinschaft als die Grundlage des Naturrechtes bezeichnet (de jure belli ac pacis prol. 16), steht er im wesentlichen auf dem Boden der in der stoischen Lehre ausgeprägten naturrechtlichen Anschauung. Wenn er dann weiter hinzufügt: „sed naturali iuri utilitas accedit: voluit enim naturae auctor nos singulos et infirmos esse et multarum rerum ad vitam recte ducendam egentes, quo magis ad colendam societatem raperemur: iuri autem civili occasionem dedit utilitas: nam illa quam diximus consociatio aut subiectio utilitatis alicuius causa coepit institui", so macht er hiermit den Versuch, die auf individualistisch-utilitaristischer Auffassung beruhende Vertragstheorie mit der ganz anders gerichteten und auf völlig anderer Grundlage bestehenden natur- oder vernunftrechtlichen Theorie zu verbinden. Wir dürfen hierin wohl geradezu den Einschlag der durch Epikur oder auch Karneades (der allerdings nicht als Anhänger der Vertragstheorie gelten kann) vertretenen Denkrichtung in das Gewebe stoischer Gedanken erblicken. Auch in der römischen Jurisprudenz finden wir in etwas anderer Formulierung ein Nebeneinander der Gesichtspunkte der von Natur bestehenden Gerechtigkeit (der Norm des allgemeinen Naturrechtes) und des Nutzens (der utilitas, die für das Gebiet des einzelnen Staates, im ius civile, Bedeutung gewinnt; vgl. Voigt, Ius naturale I 300f.). Es ist wohl richtig, daß dieser Gesichtspunkt des Nutzens oder der Zweckmäßigkeit vor allem aus der Praxis der Lebensverhältnisse selbst abstrahiert sein mag; aber sollte nicht zugleich auch hierin ein gewisser Kompromiß zwischen der vom allgemeinen Gemeinschaftsprinzip ausgehenden Auffassung der Stoiker und der von Karneades verteidigten Anschauung von der Herrschaft selbstischer Motive (vgl. vor allem Cic. de rep. III) zu erkennen sein? Vgl. auch meine Ausführungen, Zeitschr. f. Politik II S. 532.

2) Inst. I 1, 3.

3) Insbesondere die zuletzt genannte Pflicht, jedem das Seine zuzuerteilen, stimmt ebenso wie die Definition Ulpians: „Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi" durchaus mit der stoischen Definition der Gerechtigkeit (Stoic. vet. frg. III 262. 263. 280), die wieder vornehmlich auf Platon zurückgeht, überein. Ähnlich steht es mit den allgemeinen Verpflichtungen, die Hugo Grotius als solche, die in dem Naturrecht begründet sind, bezeichnet (De iure belli ac pacis I 1 § 3; vgl. auch Proleg. 8).

4) Diese ist doch vor allem im Begriff des *δίκαιον* ausgedrückt und überwiegt überhaupt in der hellenischen Rechtsanschauung.

Sinne entsprechen würde, bezeichnen können. Die antike naturrechtliche Anschauung legt allerdings durchaus das entscheidende Gewicht auf die allgemeine vernünftige Ordnung, die als solche von Natur besteht. Die primäre Grundlage alles Rechtes ist die von Natur gegebene Verbindung der Menschen untereinander, der natürliche Zusammenhang, dem der einzelne eingefügt ist.[1] Darin liegt aber zugleich auch schon ein Recht, das der einzelne als Glied des Ganzen beanspruchen kann.[2] Wie in der Polis der Nomos das Recht des einzelnen Bürgers schafft, als ein solches, das den Zwecken dieser besonderen staatlichen Kulturgemeinschaft entspricht,[3] so schafft das allgemeine vernünftige Weltgesetz ein gemeinsames Recht der Menschen, das den Lebenszwecken der allgemeinen Kulturgemeinschaft des Menschengeschlechts entspricht. Durch die in der menschlichen Natur begründete Teilnahme an der allgemeinen Vernunft nimmt der einzelne Mensch zugleich an diesem universalen Recht teil.[4]

Wenn alles besondere Recht die letzte Grundlage seiner Geltung im Zusammenhang mit dem allgemeinen Naturgesetze findet, so muß anderseits von den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Lehre aus im Falle eines Konfliktes eines naturrechtlichen Gebotes

1) Vgl. meine Ausführung H. Z. Bd. 83 S. 213f.

2) Die in der stoischen Lehre auftretende Idee einer in der allgemeinen Ökonomie der Welt angelegten eigenartigen Wesensentfaltung der Einzelbildungen (vgl. S. 116) war an sich noch in besonderer Weise geeignet, die Bedeutung, die dem menschlichen Einzelwesen im Zusammenhang mit dem Ganzen zukommt, zu begründen und zu verstärken.

3) Natürlich ist die Wirksamkeit des Nomos immerhin an die Voraussetzung des Bürgertums eines bestimmten Staates gebunden. Der Nomos ist eben als geistiger Ausdruck der Polis mit ihrem Bürgertum von vornherein auf das engste verschmolzen. Das historisch sehr wichtige gesellschaftliche Moment, das darin liegt, daß die Bürger in gewissem Sinne wieder das Leben des Staates ihren eigenen Interessen und Lebenszwecken dienstbar machen, kann hier außer Betracht bleiben.

4) Dies wird von Cicero de leg. I 33 = Stoic. vet. frg. III 317 in einem charakteristischen Schlusse ausgedrückt: „Quibus enim ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque. At omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus (vgl. auch I 23). Daß Ciceros Ausführung nicht bloß in dem allgemeinen Gedanken, sondern auch in der besonderen Formulierung den stoischen Ursprung verrät, ergibt sich aus der eigentümlichen Form des Schlusses, der Definition der lex als der recta ratio (*ὀρϑὸς λόγος*) in iubendo et vetando, vgl. Diog. Laert. VII 88. 128. Stoic. vet. frg. III 314. Stob. ecl. II 7, 11d W. Auch der in der Stelle Ciceros unmittelbar folgende Hinweis auf Sokrates' Fluch über denjenigen, der zuerst den Nutzen von dem Gerechten getrennt habe, führt auf die ältere Stoa (vgl. das Fragment des Kleanthes Stoic. vet. frg. I 558).

mit den Gesetzen eines besonderen Staatswesens die Verbindlichkeit des historischen Rechtes auf das entschiedenste bestritten werden.[1]) Es hat denn auch an unmittelbaren praktischen Folgerungen, die aus dem normativen Charakter des Naturrechtes gemacht wurden, nicht völlig gefehlt. Gegenüber einer Lehre, die die innere Einheit des Menschengeschlechts und die von aller besonderen historischen Abstammung unabhängige allgemeine rationale Art des menschlichen Wesens betont, müssen die tatsächlich vorhandenen Unterschiede und Abstufungen in der geschichtlichen Rechtsstellung als unwesentlich oder als unbegründet erscheinen. Es lag von diesen Voraussetzungen aus nahe, im Sinne jener bereits im griechischen Aufklärungszeitalter verkündeten Doktrin, daß „die Natur keinen zum Sklaven gemacht habe",[2]) die Berechtigung der Sklaverei anzuzweifeln. Der in den Institutionen[3]) ausgesprochene allgemeine Satz: „Von Anfang an wurden alle Menschen frei geboren", entspricht den Grundgedanken stoischen Naturrechtes. Man ist allerdings anscheinend nicht so weit gegangen, die Sklaverei völlig zu verurteilen oder sogar auf ihre Abschaffung zu dringen. Aber die allgemeine Beurteilung der Sklaverei wird eine andere. Auch da, wo man ihr Vorhandensein zu rechtfertigen sucht, wie es in der griechisch-römischen Stoa gegen die Einwände des Karneades geschieht,[4]) wird sie nicht ohne weiteres aus dem Recht des Stärkeren, aus dem höheren Recht des Siegers oder der Kulturnation gegenüber den Barbaren abgeleitet, sondern durch die Rücksicht auf das Wohl der in diesem Abhängigkeitsverhältnis Befindlichen selbst verteidigt.[5]) Noch wichtiger ist es, daß bereits Chrysippos[6]) die Sklaverei unter dem Gesichtspunkt eines dauernden Lohnarbeitsverhältnisses betrachtet. Er mildert dadurch den Begriff der Sklaverei, nimmt ihm die Starrheit des ur-

---

1) Auch in der römischen Jurisprudenz wurde — in schärferer juristischer Formulierung — die Auffassung vertreten, daß durch die Festsetzungen des positiven Rechts gewissen allgemeinen naturrechtlichen Bestimmungen nichts derogiert werden dürfe (vgl. Voigt: Ius naturale I 305 ff.).

2) Vgl. I² S. 83 f. 3) I 2, 2.

4) Cic. de rep. III 36. Vgl. auch Poseidonios bei Athen. VI 263c. Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa S. 379.

5) Ich bemerke gegen Schmekel a. O., daß allerdings in den Erörterungen der mittleren Stoa über diesen Gegenstand eine Anlehnung an Aristoteles vorzuliegen scheint; aber genauere Betrachtung ergibt doch, daß Panaetios und Poseidonios in der Begründung über ihren Vorgänger hinausgingen (vgl. namentlich bei Cic. a. O. die Worte: „cum improbis aufertur iniuriarum licentia" und die kynisch-stoische „ἐπιμέλεια" bei Poseidonios a. O.).

6) Chrysippos bei Seneca de benef. III 22 = Stoic. vet. frg. III 351; vgl. auch frg. 352.

sprünglichen Rechtsverhältnisses.[1]) Die später, namentlich in der römischen Kaiserzeit hervortretenden Ansätze zu einer gelinderen rechtlichen Behandlung der Sklaven sind darum vor allem unter dem Einfluß der besonders wirksam von den Stoikern vertretenen Anschauung von der inneren Verwandtschaft des Menschengeschlechts erfolgt.

Wie weit der naturrechtliche Maßstab in der Einzelbeurteilung der Lebensgestaltungen von der Stoa durchgeführt worden ist, läßt sich schwer feststellen und ist auch nicht von entscheidender Bedeutung. Die allgemeine Anschauung selbst, die die Stoiker vertreten, ist grundlegend für die naturrechtliche Theorie der Folgezeit geworden.[2]) Auf ihr beruhen auch die naturrechtlichen Voraussetzungen, von denen die römische Jurisprudenz ausgeht. Diese ist allerdings für den Bereich des Privatrechtes zu einer schärferen juristischen Formulierung gelangt, hat das Gebiet des eigentlichen Rechtes von der ethischen Norm entschiedener getrennt; sie hat dem „erworbenen Recht als der unantastbaren Grundlage des gemeinsamen Lebens“[3]) seinen festen Bestand gegenüber dem souveränen Verfahren der Spekulation gewahrt. Wir dürfen hierbei auch in Rechnung bringen, daß in der römischen Anschauung überhaupt — im Zusammenhang mit der stärkeren Wirksamkeit der Tradition im Staatsleben — das geschichtliche Moment eine größere Rolle spielte.[4]) Die römische Jurisprudenz hat vor allem mit dem größten Erfolge die den Lebensverhältnissen selbst, insbesondere den Verhältnissen des privatrechtlichen Verkehrs innewohnende Logik, also die aus der Praxis des Lebens sich ergebende allgemein-vernünftige Regel betont und zur Geltung gebracht. Aber die auch für sie als allgemeine Voraussetzungen dienenden Begriffe des Natur-

1) Auch bei Poseidonios a. O. scheint noch diese Betrachtungsweise des Chrysippos hindurch.

2) Wenn auch Aristoteles an einer bereits von Pufendorf de iure naturae et gentium II 3 § 7 angeführten Stelle (Eth. Nicom. V 10 p. 1134^{b} 18f.) klar das von Natur bestehende staatliche Gerechte von dem durch Satzung eingeführten unterscheidet und den universalen Charakter des ersteren hervorhebt, so ist doch eine durchgängige und umfassende Verwendung eines allgemeinen Naturrechtes im Sinne der Stoiker bei ihm schon dadurch ausgeschlossen, daß seine Konstruktion auch des idealen Staatswesens sich in den partikularen Schranken der Polis hält.

3) Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV 616 = Gesammelte Schriften II S. 11. Vgl. übrigens auch die sehr beachtenswerten Ausführungen Lotzes Mikrokosm. III 407ff.

4) Vgl. den dem älteren Cato zugeschriebenen Ausspruch bei Cicero de rep. II 1, 2.

rechtes sind eben nicht auf römischem Boden erwachsen, sondern ein Ergebnis griechischer, vornehmlich stoischer Philosophie.[1])

---

1) In der modernen Forschung ist vorwiegend eine größere Selbständigkeit der römischen juristischen Spekulation über das Naturrecht gegenüber der hellenischen, insbesondere durch die Stoa vertretenen Philosophie angenommen worden. Wenn M. Voigt in seinen gelehrten und umfassenden Untersuchungen über das ius naturale und ius gentium der Römer geneigt war, anzuerkennen, daß „die erste maßgebende und anregende Idee des ius naturale aus der Philosophie von der Jurisprudenz entlehnt ward, und daß somit die letztere in der Tat von der ersteren inspiriert wurde und lediglich eine von der Philosophie ihr überlieferte Vorstellung, obwohl in ihrer eigenen Weise, verarbeitete" (I S. 258), bekämpfte Hildenbrand, Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie I S. 600ff. diese Auffassung, die immerhin schon der römischen Jurisprudenz in bezug auf die Ausbildung naturrechtlicher Spekulation eine nicht geringe Bedeutung beimaß, und meinte, daß die Anschauung von einem Naturrecht, einer naturalis ratio sich selbständig bei den Römern auf dem Gebiete der neben dem Zivilrechte aufkeimenden Rechtsbildung des ius gentium entfaltet habe. Diese Anschauung verkennt die große und ursprüngliche Bedeutung der philosophischen Spekulation der Griechen über das Naturrecht; sie unterschätzt den Einfluß dieser Spekulation auf die römische Auffassung. Ciceros Philosophie wird hier wie auch sonst viel zu sehr als eine wenigstens relativ selbständige Größe angesehen und vor allem als solche behandelt, während doch die allgemeinen Voraussetzungen seiner Rechtslehre, wie sie insbesondere in den Büchern de legibus vorgetragen werden, nichts anderes als stoisches Gut sind, vornehmlich wohl durch Panaetios übermittelt und in die Sprache ciceronischer Gemeinverständlichkeit übertragen. Es ist eine geschichtlich unhaltbare Vorstellung, daß die Theorien vom Naturrecht sich bei den Griechen und Römern in geringem zeitlichem Abstand unabhängig voneinander entwickelt haben sollen. Die Griechen sind vielmehr auf diesem Gebiete durchaus die Lehrmeister der Römer gewesen. Die römische Jurisprudenz hat die Ergebnisse griechischen Denkens als allgemeine theoretische Voraussetzungen ihrer eigenen, aus der lebendigen Rechtspraxis hervorgegangenen Rechtssätze übernommen. Der Versuch, den M. Voigt gemacht hat (vgl. namentlich I S. 324ff.) gegenüber „der natura, als dem Universum" die „natura rerum als den Inbegriff der Eigentümlichkeiten und besonderen Bestimmung der einzelnen Dinge" der römischen naturrechtlichen Spekulation zu überweisen, kann — von allem anderen abgesehen — schon deshalb nicht als gelungen angesehen werden, weil die Betonung einer besonderen Natur der Einzelwesen im Rahmen der allgemeinen Natur gerade auch für das stoische System charakteristisch ist. — Auch Dilthey hat in seinen geistvollen und tiefgreifenden Erörterungen (im IV. Band des Archivs f. Gesch. d. Phil., jetzt: Gesammelte Schriften II S. 8ff.) das römische System der „Lebensbegriffe" zu scharf von der ursprünglichen stoischen Anschauung geschieden. Es ist jedenfalls einseitig, wenn er in den *κοιναὶ ἔννοιαι* der Stoiker wie in den „Prinzipien, die nach Platon und Aristoteles in dem Nus enthalten sind", vorwiegend „Mittel der Konstruktion des Kosmos" sieht, während die „angeborenen Anlagen" in der römischen Theorie das „Fundament von Lebensbegriffen" seien (S. 620 = S. 13). Läßt sich etwa der Gemeinschaftsgedanke, der eine so große Rolle im stoischen System spielt, unter den Gesichtspunkt der Konstruktion des Kosmos stellen? Dilthey meint (S. 622 = S. 15),

Die Lehre vom Naturrecht hat in ihrer weiteren Entwicklung sich von dem besonderen geschichtlichen Boden, auf dem sie ursprünglich erwachsen ist, emanzipiert. Sie hat in ihrer allgemeinen rationalen Begründung einen ökumenischen Charakter angenommen und tritt mit dem Anspruch einer gewissen Selbstverständlichkeit auf. Um so wichtiger ist es, den ursprünglichen Zusammenhang, in dem jene Theorie von einem allgemeinen Vernunft- oder Naturrecht mit dem besonderen Boden griechischen Kulturlebens steht, sich nicht verdunkeln zu lassen. Die Objektivierung des Rechtes, die überhaupt für die griechische Auffassung charakteristisch ist, wird hier, in der weitestgehenden Anknüpfung an eine umfassende Welt- oder Naturordnung, auf die Spitze getrieben. Damit ist eine Entleerung des geschichtlichen Lebens verbunden. Das Recht wird in seinem inneren Bestande durchaus unabhängig von der historischen Gemeinschaft.

Mit der Entwicklung des Naturrechtes steht die des Völkerrechtes im Altertum in engem Zusammenhange. Das ius gentium ist nicht aus dem Naturrechte entstanden, aber es hat die mannigfachsten Beziehungen zu diesem gewonnen. Es ist in seiner Entwicklung der lebendige Zeuge eines sich immer universaler ausgestal-

---

der von den Griechen gefundene gedankenmäßige Zusammenhang der Welt werde dann in der römischen Anschauung mit dem Begriff eines Imperium der Gottheit, eines Weltregimentes erfüllt. Eine einzige Legislation umfasse danach alle lebenden Geschöpfe, insbesondere die Menschen. Gerade hierin dürfen wir aber ausgeprägt stoische Gedanken sehen. Auch die „äußerliche Teleologie", wodurch „das Reich der Sachen dem Menschen zu seiner Nutzung unterworfen und mit dem Personenreiche verbunden" wird (S. 623 = S. 16), findet ihre Begründung schon in der stoischen Lehre. Dilthey hat das „ästhetisch-wissenschaftliche" Moment, das gewiß von der größten Bedeutung im griechischen Denken ist, zu einseitig hervorgehoben und damit eben für die römische Auffassung zuviel übriggelassen. Die Idee eines in umfassender Herrschaft die Welt durchwaltenden Nomos ist nicht erst in dem Rahmen der durch den römischen Herrscherwillen bestimmten Verhältnisse entstanden, sondern aus griechischem Denken hervorgegangen, und der gewaltigen Machtbildung des römischen Weltreiches, die allerdings die Bedeutung des Herrschaftswillens durch ihre Organisation in eindringlicher Weise veranschaulichen konnte, ist das Weltreich Alexanders vorausgegangen, das einer ganzen Kulturwelt schon das einheitliche Gesetz persönlichen Herrscherwillens aufgeprägt hat. Wir können gewiß zustimmen, wenn Dilthey (S. 622 = S. 15) sagt: „Das geltende Recht entwickelte (in Rom) aus sich selbst Prinzipien seines Fortschreitens und gab sich ein Verhältnis zu dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge." Aber eben dieser allgemeine Zusammenhang der Dinge — das müssen wir immer wieder betonen — ist nicht ein selbständiges Postulat römischer Anschauung, sondern ein Ergebnis griechischen Denkens.

tenden, die engen Schranken lokalen Rechtes überwindenden Verkehrs. Gerade die hellenistische Epoche schon hat in der weiten Verbreitung des griechischen Verkehrsrechtes über die Grenzen der einzelnen Stadtstaaten hinaus[1]) den Boden geschaffen, auf dem die tatsächliche Gestaltung des Rechtslebens dem allgemeinen Begriff eines stets und überall geltenden Naturrechtes entgegenkam. Und in noch weiterem Umfange hat sich dann im römischen Weltreiche aus dem Fremdenrechte das allgemeine Völkerrecht entwickelt. Dieses erscheint zuletzt als ein Recht, das überall gleichmäßig beobachtet wird und als solches allgemeine Anerkennung verlangt. Durch den Gesichtspunkt einer von Natur diesen allgemeinen Rechtsverhältnissen zugrunde liegenden Billigkeit (aequitas) tritt es noch in besonderem Maße in innere Verwandtschaft mit dem Naturrechte und begünstigt so die Übertragung der aus der allgemeinen Vernunft abgeleiteten naturrechtlichen Begriffe auf die Lebensverhältnisse, die im universalen Verkehr eine Rolle spielen.[2]) Die Wahrheit und Gültigkeit der allgemeinen Sätze des Naturrechtes erhält durch die in dem ius gentium zum Ausdruck gelangende Übereinstimmung menschlicher Anschauungen und Gebräuche unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeitaltern (consensus gentium) eine wesentliche Stütze,[3]) wie anderseits diese Überein-

---

1) Wir verdanken diese Erkenntnis vor allem Mitteis. Er hat in seinem „Reichsrecht und Volksrecht im römischen Kaiserreich“ gezeigt, wie in den hellenistischen Ländern sich die alte vertragsmäßige Rechtshilfe der *δίκη ἀπὸ συμβόλων* in die allgemeine Rechtshilfe aufgelöst hat (S. 75), und zugleich auch als Voraussetzung dieses Prozesses uns die Meinung kennen gelehrt, daß durch die Übertragung bestimmter (griechischer) Rechtsbräuche auf einen diesen ursprünglich fremden Boden „die für alle Nationen wahre Rechtsidee an den Tag gefördert“ werde (S. 74). Vgl. jetzt auch die Bemerkungen von Mitteis, R. Privatrecht I 62 ff.

2) Die innere Verbindung, die sich zwischen dem empirisch allgemein geltenden und dem in der Natur mit Notwendigkeit begründeten Rechte vollzieht, drückt sich auch schon darin aus, daß das ius gentium im Sinne der stoischen Lehre zugleich als ein Recht, das dem Menschengeschlecht als solchem eigentümlich ist, bezeichnet wird („ius gentium omni humano generi commune est“, Inst. I 2, 2). Die Identität von natura und ius gentium wird ausdrücklich hervorgehoben Cic. de off. III 23.

3) Grundlegend ist dies ausgesprochen Cic. Tusc. I 30: „Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.“ — Hugo Grotius unterscheidet sehr deutlich von der apriorischen Begründung des Naturrechtes die aposteriorische, die auf den consensus gentium hinausläuft (de iure belli ac pacis I 12, 1): „Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est tum ab eo quod posterius . . . A priori si ostendatur, rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac so-

stimmung nur unter der Voraussetzung eines allgemein gültigen Vernunftgesetzes als denkbar erscheint.[1])

Gerade diese Bedeutung des consensus gentium ist nun auch schon in den Lehren der griechischen Philosophie, insbesondere der Stoa, begründet. Wie auf dem Gebiete der Religion die Auffassung der Stoa von einer allgemeinen Verbreitung und Übereinstimmung gewisser Vorstellungen der Menschen über göttliche Dinge[2]) die Grund-

---

ciali: a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, iuris naturalis esse colligitur id, quod apud omnes gentes aut moratiores omnes tale esse creditur.

1) Wie Hugo Grotius es ausdrückt (de iure belli ac pacis Proleg. 40): „quod ubi multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat." Auch schon in den bekannten Stellen des römischen Rechtes (vgl. die Anführungen bei Voigt I 280f.) tritt dieser Gesichtspunkt deutlich hervor: „Ius, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur" (Inst. I 2. 1), ferner: „Ius, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur", „Naturalia ... iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur."

2) Sext. Emp. IX 60, 61, 66, 74, Cic. de nat. deor. II 5. 12. Vorbildlich hierfür ist vor allem der Ausspruch Platons („Gesetze" X 886[a]), daß sowohl Hellenen wie Barbaren allgemein an Götter glaubten. Vgl. auch Cic. de leg. I 24, Sen. de benef. IV 4, 2, Dio Chrys. XII 39, Zeller, Phil. d. Gr. III 1[3], 134, 3. Die theoretische Voraussetzung dieser Auffassung bildet in dem stoischen System die Lehre von den gemeinsamen Begriffen (*κοιναὶ ἔννοιαι*). Es ist allerdings nicht ohne Grund hervorgehoben worden, daß diese *κοιναὶ ἔννοιαι* nicht eigentlich angeborene Begriffe bezeichnen, sondern solche, die „vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmäßig aus der Erfahrung abgeleitet werden" (Zeller, Phil. d. Gr. III 1[3], S. 75); vgl. auch Windelband, Gesch. d. Phil.[2], S. 165, Dilthey a. O. S. 619f. = 13). Indessen ein widerspruchsfreies Bild von der stoischen Lehre über die *κοιναὶ ἔννοιαι* können wir wohl kaum erhalten. Von Chrysippos wird ausdrücklich angeführt, daß er von *ἔμφυτοι προλήψεις*, d. h. also angeborenen gemeinsamen Vorstellungen gesprochen habe, Plut. de Stoic. repugn. 17, p. 1041e = Stoic. vet. frgm. III 69. Jedenfalls muß demnach die stoische Anschauung der späteren Auffassung von den angeborenen Begriffen sehr nahegekommen sein. Wir dürfen ja auch nicht verkennen, daß die sensualistische Theorie der Stoiker von dem Zustandekommen der Vorstellungen und Begriffe an sich mit dem rationalen Charakter des menschlichen Wesens, den die Stoa entschieden betont, schwer in innere Harmonie zu bringen ist. Es ergibt sich also, daß die römische, namentlich durch Cicero vertretene Auffassung von den angeborenen Anlagen als den grundlegenden Elementen der moralischen Lebensbegriffe durchaus nicht so deutlich von der älteren stoischen Anschauung geschieden ist, wie z. B. Dilthey und Windelband a. O. annehmen. Die von Origenes c. Cels. VIII 52 erwähnten „*κοιναὶ ἔννοιαι περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν καὶ δικαίων* ⟨*καὶ ἀδίκων*⟩ (Stoic. vet. frgm. III 218), die wir doch gewiß auf stoische Lehre zurückführen müssen, sind wenigstens den von Cicero so bezeichneten ingeniis nostris semina innata virtutum (Cic. Tusc. III 1, 2; vgl. de fin. bon. et mal. V 59, Dilthey a. O.) nahe verwandt; und wenn Cicero de leg. I 30 sagt: „nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad virtutem pervenire non

lage für die spätere Theorie von der allgemeinen natürlichen Offenbarung bildet, so haben die Stoiker anscheinend auch für die Herausstellung gemeinsamer Sittlichkeits- und Rechtsbegriffe das in der Erfahrung gegebene Material gesammelt und verwandt.[1]) Einerseits lieferte allerdings wohl die Erfahrung in dem widersprechenden Charakter menschlicher Anschauungen und Einrichtungen den Beweis der Irrationalität und Verkehrtheit vieler Erscheinungen des historischen Lebens[2]); anderseits aber traten der Betrachtung gewisse gemeinsame Grundzüge ethischer Lebensanschauung und Lebensgestaltung entgegen, die als Beweismittel für das Wirken einer allgemeinen Vernunft in den menschlichen Verhältnissen dienten.[3])

---

possit", so stimmt die hier wie an der schon erwähnten Stelle Tusc. III 1, 2 zugrunde liegende Anschauung von einer allgemeinen ursprünglichen Veranlagung der Menschen zur Tugend durchaus mit der Lehre der älteren Stoa, namentlich des Chrysippos, überein (vgl. Stoic. vet. frgm. III 214ff., 228ff.; besonders auch 234, 235).

1) Hierfür sprechen schon im allgemeinen die Analogie des consensus gentium auf dem religiösen Gebiete und das, was wir überhaupt von der Art stoischer Beweisführung, die sich in umfassendster Weise mit den überlieferten Anschauungen und Institutionen auseinanderzusetzen liebte, wissen. Von Chrysippos insbesondere wird hervorgehoben, daß er „in omni historia curiosus" war (Cic. Tusc. I 108 = Stoic. vet. frg. III 322).

2) Vgl. z. B. Stoic. vet. frg. III 322.

3) Vgl. Stoic. vet. frg. III 218. Bereits in der Zeit der Sophistik finden wir die Vorstufe der stoischen Betrachtungsweise namentlich in der Auffassung des Hippias von Elis (vgl. I² S. 80ff., ferner Kap. I des V. Buches). Die „in jedem Lande gleichmäßig geltenden Gesetze", von denen dieser Sophist bei Xenophon Mem. IV 4, 19 spricht, können schon als gewisse Vorbilder der naturrechtlichen Anschauung vom consensus gentium gelten. Ausgeführter tritt uns diese Art der Argumentation in Dios Reden *περὶ νόμου* und *περὶ ἔθους* (75 u. 76 ed. v. Arnim) entgegen, die deutlich den Einfluß stoischer Auffassung zeigen. Das *ἔθος* leitet seine Beglaubigung und verpflichtende Kraft aus dem wahrhaften allgemeinen Nomos ab; es ist der *νόμος ἄγραφος ἔθνους ἢ πόλεως, δίκαιον δὲ ἑκούσιον κατὰ ταὐτὰ πᾶσιν ἀρέσκον*. Es ist bemerkenswert, daß dieses *ἔθος εὕρημα ἀνθρώπων οὐδενὸς ἀλλὰ βίου καὶ χρόνου* genannt wird. Wir finden hier die Betonung eines Gesichtspunktes, der als besonders charakteristisch für die Ausbildung des römischen ius gentium bezeichnet zu werden pflegt, nämlich daß das Leben selbst im Verlaufe der Zeit aus sich heraus eine Regel entwickelt (usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituunt, heißt es Inst. I 2, 2), die für die Menschen durch sich selbst verpflichtend wird. Zwar handelt es sich bei Dio auch nur um die ethisch verpflichtende Bedeutung allgemeiner Lebensverhältnisse, aber diese bilden sich durch die ihnen innewohnende rationale Kraft zu einem dauernden Gewohnheitsrechte aus (*συνήθειαν δὲ πόλεως οὐκ ἔστιν ἐν πάνυ πολλῷ καταλῦσαι χρόνῳ*, sagt Dio 76, 3) — eine Schätzung auch des historischen Rechtes, die allerdings in dem geistigen Leben der Griechen sonst nicht so stark zur Geltung gelangt. Entstehen aber nicht so auch auf dem Boden griechischen Denkens die „Lebensbegriffe", von denen Dilthey, Arch.

Die Philosophie der hellenistischen Epoche hat — so dürfen wir wohl die vorausgegangenen Erörterungen zusammenfassen — zwei Lebensideale aufgestellt, die in ihren Wurzeln durchaus verschieden sind. Auf der einen Seite steht das zuletzt besprochene Ideal einer universalen, die gesamte Kulturwelt umfassenden Gemeinschaft; auf der anderen das Ideal des Weisen, der unabhängig von der Außenwelt ausschließlich in seinem eigenen Verhalten die Grundlage für ein glückseliges und vollkommenes Leben gewinnt.

Das Ideal des vollkommenen Weisen, insbesondere das Tugendideal der stoischen Schule, hat unstreitig eine große Wirkung ausgeübt. Noch heute bewundern wir die Größe sittlichen Wollens und Könnens, die in dem Leben der Vertreter jenes Ideals uns entgegentritt. Was das menschliche Individuum, auf sich selbst gestellt, zu leisten vermag, haben diese in den unvergänglichen Zügen einer mit souveräner Virtuosität gestaltenden moralischen Lebenskunst dargestellt. In einer von widerstreitenden Interessen und wilden Kämpfen erfüllten Zeit, wie es die hellenistische war, haben jene Männer, die durch äußere Einflüsse unbeirrt und ungebeugt ihren hohen Lebensidealen nachgingen, sittlich erbauend gewirkt und den Glauben an die hohe Bestimmung und die moralische Kraft menschlicher Natur erhalten und stärken helfen.

Der Gedanke einer Menschenwürde, die unabhängig ist von dem Zufall der Geburt und äußeren Stellung, hat in dem Lebensideal des griechischen Weisen den beredtesten und überzeugendsten Ausdruck gefunden. Begründet auf die vernünftige Bestimmung menschlichen Wesens tritt dieses Ideal der Menschenwürde den beengenden Schranken menschlicher Willkür entgegen und berührt sich so innerlich mit der universalen Tendenz der Humanitätsidee.

f. Gesch. d. Phil. IV 616f. = Gesammelte Schriften II S. 11 meint, daß aus ihnen eine neue, höhere Stufe des geschichtlichen Bewußtseins bei den Römern sich ergebe (vgl. auch oben S. 131, 3)? Und diese Lebensregeln werden, wie Dio a. O. hervorhebt, im Innern der Menschen selbst aufbewahrt, d. h. ihre Anerkennung beruht auf der ihnen innewohnenden Vernunft, der vernünftigen Anlage menschlicher Natur. So ergibt sich die Verknüpfung des rational-naturrechtlichen Elementes mit der aus den praktischen Lebensverhältnissen selbst hervorwachsenden Verpflichtung. Ob diese Verknüpfung — in der hier vorliegenden Form — schon auf den ursprünglichen Stoizismus zurückgeht, wissen wir nicht; wir dürfen es sogar wohl wegen der großen Bedeutung, die dem Gewohnheitsrechte beigemessen wird, bezweifeln. Jedenfalls aber beruht die von Dio vertretene Anschauung auf den der stoischen Lehre zugrunde liegenden Voraussetzungen; die Verbindung zwischen dem Rationalen und dem durch das Leben Herausgebildeten ist, wie Dios Erörterung lehrt, in gewissem Sinne und Umfange schon durch griechisches Denken vollzogen.

Mögen auch noch so sehr die äußeren Unterschiede der Lebensstellung fortbestehen, in der inneren Kraft tugendhaften Handelns beruht doch allein die Freiheit und der Adel menschlicher Natur.[1]) Je mehr die wahre Bedeutung menschlichen Wesens in das innere Verhalten des tugendhaften und weisen Menschen verlegt wird, desto reiner wird die Sittlichkeitsidee als solche ausgeprägt.

Indessen wir dürfen nicht bloß bei der Fülle von Licht, die dieses philosophische Lebensideal auf die antike Kulturwelt und auch auf unser eigenes geschichtliches Leben ausgestrahlt hat, verweilen. Wenn durch die Vertiefung der sittlichen Forderungen und durch die Erweiterung und Verallgemeinerung der Grundlagen sittlichen Lebens die Schranken beseitigt werden, die der Entfaltung rein menschlichen Wesens entgegenstehen, so wird durch die Zuspitzung aller wahrhaften Tugend und Glückseligkeit auf die Person des Weisen oder Philosophen eine neue Schranke aufgerichtet. Dem Weisen, der allein tugendhaft und glückselig leben kann, tritt die große Masse der übrigen Menschen als die der Toren gegenüber. Die Welt des Weisen ist — namentlich in der rigorosen Formulierung, die die älteren Stoiker ihrem Tugendideal gegeben haben — innerlich von der übrigen Welt abgeschlossen, mag es auch nicht ganz an praktischen Versuchen fehlen, auch die außerhalb der Philosophie Stehenden für eine höhere Lebensauffassung und eine bessere Gestaltung ihres Lebens zu gewinnen. Eine Kluft tut sich auf zwischen der Vollkommenheit des Weisen und dem unfreien und unglückseligen Leben der übrigen Menschen.

Und hiermit steht ein anderer wesentlicher Zug, in dem sich das Bild dieses philosophischen Lebens ausprägt, in innerem Zusammenhang. Das Lebensideal der damaligen Philosophie zeigt eine charakteristische Isolierung. Diese ist durch die individualistische Grundfärbung in jenem Ideal des Weisen bedingt. Der Weise will sich in seinem eigenen Lebenskreise vollkommen genügen. Aber eben dadurch wird er in seinem Wirken auf andere beschränkt. Die schroffe Ausbildung des rationalen Charakters in der philosophischen Lebensanschauung, die alle wirklichen Werte des Lebens abhängig macht von dem vernünftigen Erkennen, verschärft weiter den inneren Gegensatz zwischen den Mächten des geschichtlichen Lebens und der Herrschaft der Vernunft.

Auch im Tugendbegriff, so hoch er namentlich in der stoischen Philosophie gesteigert ist, nehmen wir den Charakter der Abgeschlossenheit wahr. Es fehlt hier jede Entwicklung. In wem einmal

1) Vgl. Diog. Laert. VII 121. Stob. ecl. II 7, 11i Wachsm.

die vernünftige Erkenntnis Herrschaft gewonnen hat, in dem herrscht sie ganz. Wer an der philosophischen Erkenntnis nicht teil hat, ist eben dadurch auch von der Tugend ausgeschlossen. Es liegt unstreitig etwas Großes in dieser Anschauung, die alle Kompromisse fernhält, aber zugleich auch eine gewisse Sprödigkeit den Aufgaben wirklichen Gemeinschaftslebens gegenüber.

Und endlich das Persönlichkeitsideal selbst, das dem philosophischen Leben unserer Epoche zugrunde liegt, zeigt sich in gewissem Sinne als ein beschränktes, so mächtig und selbstherrlich sich das philosophische Individuum zur Geltung bringt. In dem Idealbild des Weisen, das den verschiedenen philosophischen Schulen gemeinsam ist, überwiegen die typischen Züge einer allgemeinen vernünftigen Lebensregel. Sowohl in der Lebenspraxis wie in der Theorie tritt dies zutage. Das Leben der meisten Philosophen der hellenistischen Periode ermangelt — bei aller souveränen Sicherheit ihres Auftretens und aller Stärke ihres moralischen Könnens — jenes reichen persönlichen Kulturinhaltes, der das Leben der großen Philosophen der früheren Periode charakterisiert.[1]) Und auch in der Theorie ist es nicht sowohl das Ideal der harmonischen Ausbildung der persönlichen Anlagen und Kräfte zu einem lebensvollen Ganzen, der Ausgestaltung der Persönlichkeit in ihrer „Einheit und Tiefe"[2]), das die Weltanschauung dieser philosophischen Kreise beherrscht, als vielmehr das Streben, das allgemeine Vernunftgesetz in dem persönlichen Leben des einzelnen zu unbedingter und gleichmäßiger Wirksamkeit gelangen zu lassen.

Nun hat ja aber gerade die stoische Philosophie — so wird man auf Grund unserer vorhergegangenen Darlegung betonen — neben dem individualistischen Lebensideal des vollkommenen Weisen sehr energisch den Gemeinschaftsgedanken zur Geltung gebracht. Ja, mehr als das — sie hat auch den ernstlichen Versuch gemacht, die beiden verschiedenen Anschauungsweisen, die von dem Individuum und die von der Gemeinschaft ausgehende, innerlich zu verbinden und zu verschmelzen. Aber so stark wir die universale Ausbildung des Gemeinschaftsgedankens durch die Stoa betonen dürfen, können wir doch nicht verkennen, daß es ihr nicht gelungen ist, zwischen den individualistischen Elementen ihrer Auffassung und dem Gemeinschaftsideal eine innerliche Harmonie herzustellen. Sie hat allerdings die für den Weisen bestehende Lebensnorm durch den Be-

1) Epikur dürfen wir vielleicht vor allem ausnehmen.

2) Ich gebrauche hier die Bezeichnung W. v. Humboldts, Über d. Aufgabe d. Geschichtschreibers, Abh. d. Berl. Akad. 1821 S. 316.

griff der Gemeinschaft und der daraus erwachsenden Verpflichtung vertieft. Allein das Gemeinschaftsleben ist sehr stark und sehr einseitig auf die besonderen Lebenszwecke und den höheren Vorzug des Weisen zugeschnitten. Erst in der späteren Entwicklung der stoischen Lehre treten die Züge des Allgemein-menschlichen stärker hervor; eine mildere Ausgestaltung der stoischen Tugendlehre macht hier auch der Unvollkommenheit und Hilfsbedürftigkeit menschlicher Natur größere Zugeständnisse. Weiter wird nun aber auch der Gemeinschaftsgedanke der Stoa in anderer Beziehung in seiner vollen sittlichen Wirkung beeinträchtigt. Die das gesamte stoische System durchziehende Auffassung von einem unauflöslichen Zusammenhange, in dem alle Teile der Welt untereinander und mit dem Ganzen stehen, imponiert wohl durch die großartige innere Geschlossenheit jener Weltgemeinschaft, aber gerade hierin liegt eine Einseitigkeit und Gebundenheit, die der ganzen Anschauung einen fatalistischen Zug aufprägt. Mit unbedingter Folgerichtigkeit beherrscht das allgemeine Gesetz den gesamten Weltlauf. Alles geschieht in einer bis in das einzelnste vorausbestimmten Weise: „auch nicht das Kleinste kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur und ihrem vernünftigen Gesetze.“[1]) So ist es ein ungeheurer Druck, mit dem das Ganze der Welt auf dem einzelnen lastet. Ein Element der Unfreiheit macht sich damit in der stoischen Weltanschauung geltend. Wohl sind die Farbentöne, in denen das Bild dieser allgemeinen Welt bei den Stoikern erscheint, verschieden. Bald tritt die Vorstellung von einer Vorsehung, die nach einheitlichem Plane die gesamte Welt verwaltet und alles durch ihre Fürsorge regelt, in den Vordergrund. Bald sehen wir ein ehernes Schicksal (die *εἱμαρμένη*) mit unausweichlicher und unabwendbarer Gewalt über der Welt thronen.[2]) Immer aber ist es eine Welt der Notwendigkeit und nicht der Freiheit. Alle freie Selbstbestimmung ist aus ihr ausgeschaltet. Jene innere Bindung der gesamten Welt durch ein unverbrüchliches Gesetz, das durch die in seinem Wesen liegende unbedingte Vorausbestimmung des Weltverlaufes zu einem Schicksal alles Einzelgeschehens wird,[3]) ist nun in besonderer Beziehung noch von Bedeutung. Hier ist der Punkt gegeben, wo religiöse Strömungen, die außerhalb des philosophischen Systems ihren Ursprung

---

1) Plut. de Stoic. rep. 34 p. 1050a = Stoic. vet. frg. II 937.

2) Wilamowitz, Gr., Lesebuch, Text S. 309 gleicht diese Unterschiede durch eine Abstufung der Formulierung aus, die m. E. den tatsächlich im stoischen Denken vorhandenen Verschiedenheiten nicht gerecht wird.

3) Sehr charakteristisch ist dies z. B. ausgesprochen von M. Aurel IV 26.

haben, vor allem solche, die aus dem Orient in den Bereich griechischer Kultur eindringen, in den stoischen Gedankenkreis Eingang finden und anderseits wieder durch stoische Anschauungen eine Stütze gewinnen. Wenn alles bis ins einzelne vorausbestimmt ist, sollte es sich da nicht auch vorausberechnen oder sein Kommen aus bestimmten Anzeichen deuten lassen, wenn dem Menschen irgendein Einblick in das innere Getriebe dieses Weltgeschehens vergönnt ist? Die großen und kleinen Geschicke der Welt künden sich an in inneren Bewegungen, die bei der universalen gegenseitigen Verflechtung alles Geschehens überallhin ihre Wirkungen geltend machen.[1]) Die Mantik sagt aus bestimmten äußeren Anzeichen das Kommende voraus, und in noch umfassenderem Sinne werden die großen Zusammenhänge des Weltgeschehens in den Bewegungen und Stellungen der Gestirne, die zu besonderen Trägern und untrüglichen Zeugen der Weltvernunft und ihres unwandelbaren Gesetzes werden, offenbar. In den großen Konstellationen des den Menschen umgebenden Universums liegen seine äußeren und inneren Geschicke begründet. So findet die Astrologie eine Stätte in der Weltanschauung und dem Weltbilde der Stoiker. Die geozentrische Auffassung, an der die Stoa durchaus festhält, begünstigt noch besonders die Annahme von einem Zusammenhange des irdischen Lebens und seines Verlaufes mit den Bewegungen der Gestirne.[2])

Schon im Altertum wurde der Gegensatz erkannt, in dem diese Auffassung von einer durchgängigen Vorausbestimmung alles Geschehens zur menschlichen Freiheit steht. Die Stoiker suchten in spitzfindigen Beweisführungen durch subtile Unterscheidungen den für die freie Selbstbestimmung des Menschen verhängnisvollen Konsequenzen ihrer Anschauung zu entgehen. Wir brauchen uns damit nicht aufzuhalten sondern dürfen uns begnügen, den großen inneren Gegensatz, der durch die gesamte stoische Weltansicht hindurchgeht, hervorzuheben. Wir finden hier auf der einen Seite die Selbstherrlichkeit und stolze Unabhängigkeit des philosophischen Individuums auf das höchste gesteigert und sehen wiederum die unbedingte Abhängigkeit aller Einzelwesen von dem Weltganzen und seiner alles beherrschenden Ordnung mit der größten Entschiedenheit betont. Von dem Standpunkt philosophischer Überlegenheit aus wird die Unvernünftigkeit des Bestehenden hervorgehoben und anderseits durch die Überzeugung von einer alles Geschehen innerlich bestim-

1) Vgl. jetzt vor allem die Zusammenstellung der auf Chrysippos zurückgeführten oder zurückzuführenden Äußerungen Stoic. vet. frg. II 912—1007.

2) Vgl. die Bemerkungen von Boll, N. Jahrb. f. kl. Altert. XXI 107f.

menden Notwendigkeit, die in der Weltvernunft begründet ist, eben dieses Bestehende in seinem Bestande gerechtfertigt. So muß von den Voraussetzungen dieser Weltanschauung aus alles Wirkliche doch als vernünftig anerkannt werden. Es ist wichtig, diesen inneren Gegensatz, der die verschiedenen Richtungen in der Gedankenwelt des Stoizismus charakterisiert, vor Augen zu haben. So läßt es sich schon im allgemeinen und im voraus begreifen, daß in den großen weltgeschichtlichen Entwicklungen und Wendungen das stoische System ganz verschiedene Rollen gespielt hat, daß es ebenso dem Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl stolzer Republikaner wie der umfassenden Herrschaft eines universalen Weltregimentes als Rechtfertigung und Begründung dienen konnte.

Die Anknüpfung des Gemeinschaftsgedankens an eine allgemeine Naturordnung, seine Durchdringung mit der Anschauung von einem das Weltall durchwaltenden und beherrschenden Weltgesetze, wie sie in der stoischen Philosophie zur Geltung gelangt, weist auf eine bedeutungsvolle Eigentümlichkeit antiker geistiger Kultur hin, die eben gerade in der Lehre der Stoa eine besonders energische Ausprägung gefunden hat. Es ist ein Zug, der das Wesen jener Kultur, ihre Größe wie ihre Einseitigkeit und innere Beschränkung in wirkungsvollster Lebendigkeit hervortreten läßt.[1]) Das geistige Leben ist für diese Betrachtungsweise vor allem ein erkennendes, das eine vorhandene Welt aufnimmt und in sich abbildet. Platon, dessen Denken auch hier einen Höhepunkt antiker Auffassung bezeichnet, hat die Idealwelt als diejenige, in der alle sittlichen Werte und Normen für das menschliche Leben liegen, streng geschieden von der Welt der Erscheinungen; auch bei ihm allerdings hat das geistige Wesen des Menschen seinen vorwiegend erkennenden Charakter beibehalten. Viel stärker und entschiedener tritt uns aber die Abhängigkeit sittlichen Handelns von einer gegebenen Welt in der Stoa entgegen.[2]) Die stoische Anschauung hat die Trennung einer idealen Welt des Seinsollenden[3]) von der des empirischen Seins, der Welt des Müssens, nicht aufrechterhalten.[4]) Sie findet die Wurzel der Tugend in der Erkenntnis dessen, was der allgemeinen

1) Vgl. zum folgenden auch meine Bemerkungen H. Z. 83, S. 209ff. „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" S. 22f.

2) Wie schwer es von dieser Voraussetzung aus ist, den Begriff einer sittlichen Pflicht, der wenigstens sachlich eine große Bedeutung in der stoischen Anschauung hat, zu begründen, darauf will ich hier nur kurz hinweisen.

3) So können wir doch wenigstens wohl im Verhältnis zum menschlichen Leben und seinen Aufgaben die Ideenwelt bezeichnen.

4) Vgl. auch Windelband, Gesch. d. Phil.² 170.

Natur[1]) und zugleich der besonderen menschlichen Natur entspricht.[2])

Was bedeutet nun das menschliche Wesen mit seinen Aufgaben und Werten im Ganzen dieser Welt, die als allgemeine Natur die Grundlage aller Vollkommenheit und Glückseligkeit des erkennenden Individuums wie alles wahrhaften Gemeinschaftslebens sein soll? Das menschliche Individuum ist im Verhältnis zur universalen Welt im wesentlichen doch nichts anderes als ein Teil dieser Welt, so wie für die Idealanschauung der hellenischen Polis deren Bürger nur ein Teil des Staates ist. Das menschliche Leben kann gegenüber dem allgemeinen Naturzusammenhange, in den es eingefügt ist, sich nicht als ein selbständiger Zusammenhang von Zwecken behaupten. Allerdings werden in der Lehre der Stoa die Menschen zugleich mit den Göttern in die vorderste Reihe in der Welt gestellt, aber sie erhalten diese Stellung in der Hauptsache doch als Träger einer universalen Erkenntnis, als vernünftig denkende, das Weltgesetz in sich aufnehmende Wesen.[3]) Sie haben keine besondere Bestimmung persönlichen Lebens, das also solches dem Naturlauf überlegen wäre. Wie das Leben des Individuums, so gewinnt das geschichtliche Leben im ganzen keine unabhängige Bedeutung gegenüber dem allgemeinen Naturlauf. Es wird durchaus dem die gesamte Anschauung beherrschenden Gesichtspunkte des Naturgeschehens unterworfen. Der Weltprozeß geht in ewigem, gleichmäßigem Kreislauf alles Geschehens vor sich. In unabänderlich festgestellter Reihenfolge von Ursachen und Wirkungen kehrt alles immer von neuem so wieder, wie es einmal in dem Weltenlaufe erschienen ist.[4]) Gegenüber den großen

1) Vgl. hierzu im allgemeinen Stoic. vet. frg. III 4ff. I 179ff. 552.

2) Diesen besonderen Zusatz fügte Chrysippos der allgemeinen Definition der Stoiker: *ὁμολογουμένως (ἀκολούθως) τῇ φύσει ζῆν* noch hinzu (Diog. Laert. VII 89). In der Stob. ecl. II 7, 6a (S. 75 Wachsm.) überlieferten Formulierung des Zenon heißt es nur: „*ὁμολογουμένως ζῆν*." Vgl. auch M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik II S. 245ff.

3) Vgl. die charakteristische Stelle Cic. de nat. deor II 37: „Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum." In Gegensatz dazu steht allerdings die anthropozentrische Teleologie der Stoiker (vgl. Stoic. vet. frg. II 1152ff.).

4) Stoic. vet. frg. II 596. 599. 625. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, welch großen Einfluß auch hier Heraklits Lehre auf die Stoa ausgeübt hat (vgl. vor allem frg. 60). Auch Empedokles kann neben Heraklit genannt werden (vgl. namentlich frg. 26). In der Lehre des Aristoteles, daß dieselben Meinungen in der Menschheit oft wiederkehren (de caelo A 3, 270^{b}. 19f.), die wir wohl mit Jäger, Aristoteles S. 135 als „Anschauung von der Naturnotwendigkeit und periodischen Wiederkehr aller menschlichen Wahrheiten" deuten dürfen, ist vielleicht ebenfalls eine Vorstufe der stoischen Auffassung anzuerken-

Umrissen einer sich in beständigem Kreislaufe bewegenden allgemeinen Natur verschwinden die Werte des historischen Lebens. Sie sind nur kleine Ausschnitte aus dem großen Lebensprozesse des Universums, nur kurze Episoden in dem gewaltigen Drama, das in dem Rahmen des Weltganzen sich abspielt.[1]) Auch die Menschheit selbst ist für diese Auffassung im wesentlichen ein naturgegebenes, nicht ein in fortschreitender geschichtlicher Arbeit sich verwirklichendes Ganzes.[2])

So sehen wir auch in dem Begriffe der umfassenden Gemeinschaftswelt, den vor allem die stoische Philosophie in der antiken Bildung heimisch gemacht hat, wieder den eigentümlichen Grundzug der Anschauung, der das innere Geschick antiker Kultur in so charakteristischer Weise veranschaulicht. Es ist eine in sich zusammenhängende aber zugleich auch abgeschlossene Welt, die sich vor unserem Blick auftut. Wie wir schon früher diese Abschließung in dem Leben der Polis wahrnehmen konnten, wie wir sie dann in unserer Epoche bei dem vollendeten Individuum, der Idealgestalt des Weisen, finden, so erscheint auch die allgemeine Welt als eine in sich fertige, unfähig, neue Aufgaben und Kräfte aus sich heraus zu

---

nen. Wenn, wie noch gezeigt werden wird, stoische Ansichten sich auch mit iranischen verbunden zu haben scheinen, so werden wir auch der iranischen Lehre von den großen Weltperioden einen gewissen Einfluß auf das stoische Denken beizumessen berechtigt sein und hierfür auf den von Dio von Prusa XXXVI 39ff. wiedergegebenen Mythus der „persischen Magier“ hinweisen können (vgl. auch Junker, Über iran. Quellen d. hellenist. Aionvorstellung S. 149). Über die Frage des Verhältnisses der Auffassung vom Kreislauf des Geschehens zum Orient vgl. Beil. II.

1) In ihrer scharfen Zuspitzung tritt uns diese Anschauung allerdings erst in der späteren Stoa entgegen. Sie erscheint in fast dramatischer Lebendigkeit vor allem bei M. Aurel. Hier gewinnt sie für unsere Auffassung noch einen besonders ergreifenden Ausdruck, weil der Abendschimmer einer dem Untergange sich zuneigenden Kultur auf ihr ruht. Sie ist aber durchaus in den Voraussetzungen der ursprünglichen stoischen Lehre begründet und entspricht zugleich einer allgemeinen Richtung des Denkens, die mit der geistigen Kultur des griechischen Altertums auf das engste verwachsen ist. So bedeuten solche Äußerungen, wie die M. Aurels IX 28 (besonders deutlich anklingend an Herakl. frg. 60), VII 49 (vgl. auch VI 36. X 27. XI 1 u. a.): „Der Kreislauf der Welt ist der nämliche, von oben nach unten, von Aeon zu Aeon“, „Es ist gestattet, auch das zukünftig Geschehende vorauszusehen. Denn durchaus gleichartig wird es sein und es ist nicht möglich, aus dem Rhythmus des jetzt Geschehenden herauszutreten“ — trotz aller persönlichen Färbung und Stimmung —, zugleich ein bezeichnendes allgemeines Schlußwort antiker geistiger Kultur.

2) Hier ist der tiefste Unterschied der antiken Auffassung von der modernen Humanitätsidee, wie sie in der großen geistigen Bewegung unserer klassischen Literaturepoche zur Ausprägung gelangt ist, gegeben.

bilden, in der weiteren Entfaltung ihres Wesens neue Werte zu erschließen. Das allgemeine Gesetz, das diese universale Welt beherrscht, ruht auf sich selbst und ist sich selbst Zweck seines Wirkens. Der gegebenen, abgeschlossenen Welt entspricht ein abgeschlossenes Recht, das als universales Naturrecht in der umfassenden Gemeinschaft der Oekumene seine sich stets gleichbleibende, dem vernünftigen Denken sich überall eröffnende innere Kraft und Wahrheit bekundet.

Wir dürfen hier wohl einen Augenblick stillstehen und von dem Ganzen der soeben charakterisierten Weltanschauung aus einen Blick auf die weitere geschichtliche Entwicklung des Altertums werfen. Noch ist jetzt in vollem Maße das Kraftbewußtsein des Individuums lebendig. Die Verwirklichung philosophischer Lebensideale in dem engen Kreise der philosophischen Schulen und die Kämpfe, die auf dem Tummelplatz der weiten Welt um Macht und Gewinn geführt werden, offenbaren eine gewaltige Spannkraft des Individuums und zeigen, daß es noch nicht bereit ist, das Steuer seines Lebens aus der Hand zu geben und auf selbständige Lebensbetätigung und kraftvolle Selbstbestimmung zu verzichten. Aber wenn wir am Ende der geschichtlichen Entwicklung des Altertums eine Gestaltung der Weltverhältnisse sehen, die zugunsten der Einheit eines weltumfassenden und weltbeherrschenden Systems alle Freiheit und Unabhängigkeit der einzelnen Lebenskreise zerstört hat, so dürfen wir in der Stimmung, die diesem Herrschaftssystem den Boden hat bereiten helfen, vor allem auch den Einfluß und zugleich den Ausdruck einer Weltanschauung erkennen, die das selbständige Leben der Einzelbildungen und die Freiheit ihrer Entwicklung der Einheit eines den gesamten Weltlauf bestimmenden Gesetzes zum Opfer bringt. Und im besonderen Sinne noch ergibt sich ein Parallelismus zwischen dem Weltbilde stoischer Philosophie und dem gewaltigen Herrschaftssystem des römischen Weltreiches. Auch in diesem finden wir bald die lichteren Züge eines väterlichen Regimentes, das mit fürsorglicher Weisheit dem Wohl der Untertanen dient, bald die düsteren einer Herrschaft, die mit unwiderstehlicher Gewalt auf den Menschen lastet und am Ende geradezu deren Leben als ihr Schicksal bestimmt. Aber immer ist es auch hier eine Welt, in der die freie Selbstbestimmung des Einzellebens keine Stätte mehr hat.

Wir kehren zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Es sind zwei entgegengesetzte Pole, zwischen denen sich die geistige Anschauung der hellenistischen Periode bewegt. Auf der einen Seite sehen wir einen Individualismus, der sich von den geschichtlichen

Gemeinschaftsmächten emanzipiert, ja überhaupt die sittliche Notwendigkeit der Gemeinschaft für seine eigenen Lebenszwecke bestreitet, die Selbstapotheose eines philosophischen Übermenschentums und eines politischen Herrenmenschentums, die den einzelnen Akten des Individuums den Charakter der Untrüglichkeit beilegt, eine Ausschließlichkeit in der Freiheit und Selbständigkeit des Individuums, die eben diese Freiheit vor allem in der Form der Herrschaft über andere sich ausprägen läßt. Auf der anderen Seite tritt uns eine allgemeine Welt entgegen, die durch ein gleichmäßig wirkendes gemeinsames Gesetz die Selbständigkeit alles Einzellebens aufhebt, durch ihre erdrückende Allgewalt die Freiheit der Persönlichkeit erstickt. Dieser Gegensatz ist zum Verhängnis für die Entwicklung des Altertums geworden.

Drittes Kapitel.

Der rationalistisch-technische Charakter der hellenistischen Kultur.

In dem geschichtlichen Leben der hellenistischen Epoche ist wohl kein Zug bezeichnender als das immer stärkere Hervortreten des technischen Momentes. In engem Zusammenhange hiermit steht die zunehmende Differenzierung der Berufe und Lebenskreise. Dadurch vor allem gewinnt diese Zeit einen Charakter, der uns vielfach an moderne Lebensverhältnisse erinnert. Das Bürgertum der griechischen Polis hatte — im ganzen und grundsätzlich genommen — ein einheitliches Kulturideal vertreten. Mochte auch die tatsächliche Gestaltung dem Ideal keineswegs entsprechen, die Einheit war doch in der Idee des Bürgertums selbst gegeben. Dieses sollte eine einheitliche Ordnung (den Kosmos) des Staates in seinem persönlichen Leben verkörpern.[1])

Dieser Idee einheitlichen Lebens trat nun, ebenso durch die weitere Entwicklung des Denkens wie durch die praktischen Erfahrungen bedingt, die Forderung der Differenzierung auf Grund besonderen Sachverständnisses gegenüber. Sie zersetzte innerlich den Boden, auf dem die einheitliche Wirksamkeit und der Herrschaftsanspruch des historisch gegebenen Bürgertums geruht hatten. Platon machte

1) Wir werden dabei nicht vergessen dürfen, daß dieses Ideal in vollem Maße wohl nur in den stärksten Ausprägungen der Polis, wie dem athenischen und spartanischen Staate, lebendig war. Solche Schilderungen, wie sie uns der Oxyrhynchoshistoriker von den Streitigkeiten der Phokier und Lokrer hinterlassen hat (XIII, 3), zeigen uns allerdings ein anderes Bild griechischer Verhältnisse.

den großartigen Versuch, in dem Bürgertum seines Ideal- und Gesetzesstaates die sachliche Vertiefung[1]) mit der vollen Kraft persönlicher Lebensgestaltung[2]) und der Einheit bürgerlichen Gemeinschaftswirkens zu vereinen. Er steht an der Grenze zweier Welten. Aber die ungeheure, umgestaltende Wirkung, die das Prinzip einer auf Sachverständnis aufgebauten Arbeitsteilung ausgeübt hat, ist durch diesen Versuch um so weniger aufgehalten worden, als der Gedanke der Arbeitsteilung gerade in der platonischen Philosophie seine tiefste Begründung gefunden hat. Es ist notwendig, bei diesem neuen Prinzip der Lebensgestaltung etwas ausführlicher zu verweilen.

Bereits die Sophistik hatte das technische Moment sehr entschieden geltend gemacht, die Notwendigkeit besonderer Fertigkeiten und Kenntnisse für die Duchführung bestimmter praktischer Lebensaufgaben betont. Sie hatte namentlich auch die politischen[3]) und überhaupt die ethischen Lebensaufgaben unter den Gesichtspunkt einer auf methodischem Wege zu erlernenden Technik gestellt. Aber die Sophisten hatten zugleich den Anspruch erhoben, ihren Schülern durch ihre Methode gewissermaßen eine Generalanweisung zu erteilen, wie sie in vielseitiger Kenntnis und Tätigkeit jener verschiedenen Lebensaufgaben Herr werden könnten. Sie hatten gemeint, durch persönliche Virtuosität auch die mannigfaltigsten technischen Anforderungen erfüllen zu können. Eine wirkliche Arbeitsteilung zum Zwecke sachlicher Vertiefung wurde erst seit Sokrates zum Prinzip erhoben, im großen Zusammenhange einheitlicher Welt- und Lebensanschauung vornehmlich von Platon begründet.

Sokrates suchte an dem auf sachverständiger Kenntnis und be-

---

1) Wie ernst es Platon bei den mit den Aufgaben der Regierung betrauten Persönlichkeiten mit der Erfahrung nimmt, geht aus den Anweisungen, die er in dieser Hinsicht für die philosophischen Persönlichkeiten seines Idealstaates gibt, hervor; vgl. „Staat“ VII 18, p. 539.

2) Im höchsten Sinne gelingt dies ja allerdings nur bei den wahrhaft schöpferischen Elementen dieses Bürgertums, den leitenden (philosophischen) Persönlichkeiten.

3) In dem Mythos des Protagoras von der Entstehung des Staates spielt die *πολιτικὴ τέχνη* eine große Rolle, und auch Demokrit, der in seinen politischen Anschauungen dem Protagoras nahe verwandt ist (vgl. I² S. 71f.), empfiehlt *τὴν πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεσθαι*, frg. 157 Diels. Sehr stark wird die auf *ἐπιστήμη* beruhende *τέχνη* betont in den Dialexeis 8 (Diels, Frgm. d. Vorsokr. S. 586f. = II⁴ 344 f.). Aber zugleich tritt uns hier in sehr charakteristischer Weise entgegen, wie die Sophistik die sachliche Kenntnis mit persönlicher vielseitiger Fertigkeit zu vereinen sucht.

ständiger Übung beruhenden Betriebe bestimmter Handwerke einen Maßstab für sachliche Erfüllung ethischer Aufgaben zu gewinnen.[1])

Seine umfassende Bedeutung für die Gesamtgestaltung der Lebensaufgaben erhielt der Gesichtspunkt technischen Sachverständnisses bei Platon. Jeder, der ein Werk zu verrichten hat, muß sich, so lehrte dieser, vor allem der in diesem Werke liegenden sachlichen Notwendigkeit anpassen. Er soll nur dasjenige Werk betreiben, für das er besonders befähigt ist und das er auf Grund eingehender Kenntnis und fortgesetzter Übung wirklich versteht. Jeder soll sich demgemäß möglichst nur einer Arbeit widmen. Jeder einzelne soll einen bestimmten Beruf haben, um bestimmte Aufgaben möglichst ungestört und vollkommen ausführen zu können.[2]) Ähnliche Äußerungen über die Notwendigkeit einer auf Arbeitsteilung beruhenden Berufsgliederung finden wir auch bei anderen Vertretern der philosophischen und politischen Theorie, wie Xenophon[3]) und Isokrates[4]), und Aristoteles stellt es als eine unbestreitbare Wahrheit hin, daß immer ein Werk von einem am besten verrichtet wird.[5]) Es kann kein Zweifel sein, daß für diese Forderung der Arbeitsteilung in einer damals schon tatsächlich ausgebildeten, ziemlich weitgehenden Differenzierung der technischen Betriebe eine Grundlage vorhanden war, aber ebensowenig darf außer acht gelassen werden, daß erst in der systematischen Formulierung und Begründung, wie sie in der philosophischen Theorie gegeben wird, uns die ganze und grundsätzliche Bedeutung der Arbeitsteilung entgegentritt.[6]) Auch ist ja

---

1) Auch in den sophistischen Dialexeis (7; Diels, Frgm. d. Vorsokr. II[4] 343f.) finden wir allerdings analoge Folgerungen aus den sachverständigen Handwerksbetrieben auf das politische Leben, ob nach dem Vorgange des Sokrates, wissen wir nicht. Der Gedanke mochte damals wohl überhaupt naheliegen, wenn er auch von Sokrates mit besonderer Energie betont wurde und erst in der Sokratik seine prinzipielle Bedeutung erlangt hat.

2) Hauptstelle Platon „Staat" II 11, p. 369f.; vgl. auch II 14, p. 374b. III 7 p. 394e, 9, p. 397e, 398a, IV 17, p. 443c, „Gesetze" VIII 12 p. 846f.

3) Xen. Kyrop. II 1, 21, namentlich VIII 2, 5f.

4) Isokr. Busir. 15f. 5) Arist. Polit. II 11, p. 1273b, 9f.

6) Eine sehr weit durchgeführte Arbeitsteilung in gewissen gewerblichen Betriebsarten hat die Erörterung Xenophons, Kyrop. VIII 2, 5f. zur Voraussetzung — eine Arbeitsteilung, die der Spezialisierung modernen Fabrikbetriebs sehr nahekommt (vgl. auch Wilamowitz, Staat u. Gesellsch. d. Griechen[2] S. 124. Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. ant. Welt I[2] S. 215ff.). Andere Erwähnungen der Gewerbsverhältnisse des 5. und 4. Jahrhunderts — auch der Hinweis Xenophons selbst Memorab. II 7, 6 — reichen an diese Spezialisierung nicht heran. Es läßt sich m. E. doch auch die bestimmte Tendenz in der an unserer Stelle sich findenden Darlegung nicht verkennen, eine Tendenz, die in den Worten: *ἀνάγκη οὖν τὸν ἐν βραχυτάτῳ διατρίβοντα ἔργῳ τοῦτον*

das vornehmlich das Bezeichnende für die philosophische Theorie, insbesondere Platons, daß die Durchführung der Arbeitsteilung nicht bloß im Interesse des Individuums, das ein Werk zu betreiben hat, liegt, sondern zugleich und vor allem im Interesse der Gemeinschaft. Diese baut sich auf der Oikeiopragia, d. h. auf dem Grundsatz auf, daß jeder einzelne dasjenige treibt, was ihm nach seiner Befähigung und seinem besonderen Berufe im Rahmen des Ganzen zu treiben zukommt.

Die weitere Ausgestaltung der in der Theorie des 4. Jahrhunderts auftauchenden Idee der Arbeitsteilung und Berufsgliederung zeigt sich in verschiedenen Schilderungen, die wir vornehmlich gerade aus den Anfängen der hellenistischen Epoche erhalten haben. Sie beziehen sich teils auf bekannte Kulturländer des Orients, teils auf Gegenden, die, der Phantasie ihren Ursprung verdankend, zu Schauplätzen romanhafter Darstellung gemacht werden. Jene Schilderungen haben, mehr oder weniger, bestimmte didaktische Zwecke; sie wollen nicht nur unterhalten, sondern verfolgen eine besondere Tendenz. Die alten Kulturstaaten Aegyptens und Indiens sowie die fabelhaften Länder, in die uns die romanhaften Erzählungen und Beschreibungen führen, zeigen die Verwirklichung dessen, was die Theorie der griechischen Philosophen aus dem Zusammenhange ihrer Anschauungen heraus als wünschenswert oder notwendig bezeichnet hatte. Wir dürfen nicht verkennen, wieviel der Orient hier dem griechischen Denken gegeben hat. Die scheinbare Stetigkeit und Unwandelbarkeit der Lebensverhältnisse, die in diesen Ländern uralter Kultur dem griechischen Beschauer entgegentrat, bildete einen

---

καὶ ἄριστα δὴ ἠναγκάσθαι τοῦτο ποιεῖν ausgesprochen wird. Jedenfalls dürfen wir die hier von Xenophon vorausgesetzten Betriebsarten nicht zu sehr verallgemeinern, namentlich, wenn wir das in der Auffassung des Schriftstellers selbst liegende Streben nach Verallgemeinerung einer auf die weitestgehende Arbeitsteilung sich begründenden Technik in Rechnung ziehen (vgl. auch I² S. 120, 2). Wir dürften uns die von Xenophon gegebene Schilderung noch leichter in die Praxis übersetzt denken, wenn es sich in ihr um Sklavenbetrieb handelte — dieser wird in der Darlegung Memorab. II 7, 3ff. vorausgesetzt —; indessen dem scheint die Bemerkung: *ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις πόλεσι διὰ τὸ πολλοὺς ἑκάστου δεῖσθαι ἀρκεῖ καὶ μία ἑκάστῳ τέχνη εἰς τὸ τρέφεσθαι· πολλάκις δ' οὐδ' ὅλη μία* zu widersprechen. Auch die berühmte Schilderung, die Plut. Perikl. 12 von der Mannigfaltigkeit technischer Berufe im perikleischen Athen gegeben wird, entbehrt wohl nicht ganz einer systematisierenden Tendenz, und ich möchte sie nicht im einzelnen für unbedingt historisch ansehen (vgl. I² S. 125, 1; anderer Auffassung ist Laqueur, Hellenismus, Gießen 1925 S. 33). Aber gewiß liegt wertvolle historische Kunde zugrunde. Von dem *πλῆθος τῶν τεχνῶν* spricht schon die Schrift vom Staate der Athener I 12.

starken Gegensatz gegen die Beweglichkeit und Veränderlichkeit griechischen Wesens. Man glaubte in den alten und gesicherten Überlieferungen orientalischer Herrschafts- und Kulturzusammenhänge festere Stützen für geordnete Erhaltung menschlichen Zusammenlebens zu erblicken als in den kurzlebigen, häufigen Wechseln und Störungen ausgesetzten Organismen griechischer Kultur. Aber so bereitwillig wir den Einfluß, den die umfassendere Kenntnis orientalischen Lebens auf die griechische Anschauung ausübte, anerkennen, so sehr muß anderseits in Anrechnung gebracht werden, wieviel diese griechische Anschauung in die Verhältnisse des Orients hineintrug. Die Stabilität der orientalischen Zustände erschien ihr als ein Ergebnis kluger, systematischer Berechnung[1]) und der Mangel an jener kühnen, vielseitigen Initiative und lebendigen Durchdringung aller Verhältnisse, die das griechische Wesen auszeichneten, als Ausfluß einer höheren, über den Verhältnissen stehenden Weisheit. Die entscheidenden Gesichtspunkte der Arbeitsteilung und einer darauf beruhenden Berufsgliederung als sicherer Fundamente fester staatlicher Ordnung sind auf dem Boden griechischen Denkens erwachsen. Sie machen sich demzufolge zum Teil ebenso in den phantastischen Schilderungen romanhafter Utopien geltend, wie sie die scheinbar historischen Darstellungen orientalischer Kulturländer beherrschen. Es ist ja auch kein Zufall, daß der Hauptgewährsmann für die uns in Diodors erstem Buche erhaltene ausführliche Schilderung der aegyptischen Zustände, Hekataeos von Teos, sich zugleich in seinem Werke über die Hyperboreer[2]) selbst in hervorragender Weise an den romanhaften Tendenzdichtungen beteiligte.

Unter den orientalischen Kulturstaaten waren es, wie schon hervorgehoben wurde, besonders Aegypten und Indien, die in ihren tatsächlichen Zuständen vielfache Anknüpfungen für die systematisierenden Theorien griechischer Beobachter boten. Das Wunderland Indien zog nicht nur durch den Reichtum seiner Natur, sondern auch durch die Mannigfaltigkeit seiner Lebensgliederung das Interesse auf sich. Die in den griechischen Berichten über Indien anscheinend vor-

1) Sehr bezeichnend ist es, wie Diod. II 29, 4ff. die auf fester, erblicher Tradition beruhende Stetigkeit astrologischer Wissenschaft den beständigen Neuerungen, denen das philosophische Erkennen bei den Griechen ausgesetzt sei, gegenübergestellt wird. Die Grundlage für das hier sich findende Urteil gibt eine in Babylon vorhandene Erblichkeit des Priestertums (vgl. Zimmern, KAT³ S. 589, namentlich den von diesem Forscher S. 533f. mitgeteilten Text; vgl. auch Meißner, Babylonien u. Assyrien II S. 54. 325); aber griechisch oder hellenistisch ist die systematisierende Deutung der babylonischen Einrichtungen.

2) F. H. G. II S. 386ff. Diels, Frg. d. Vorsokr. II⁴ S. 150f.

liegende Verwechslung zwischen den aus vielfacher beruflicher Spaltung hervorgegangenen Lebensständen oder Beschäftigungsklassen und den eigentlichen Kasten[1]) hat wohl noch dazu beigetragen, den

1) Über die Kasten vgl. Pischel, Handwörterb. d. Staatsw., 2. Aufl., V S. 45ff. Jolly, Z. D. M. G. 50, S. 507ff. — anderer Meinung Oldenberg, Z. D. M. G. 51, S. 267ff. Pischel hat die wohl zutreffende Vermutung ausgesprochen, daß die griechischen Berichte die Stände (varna) und Kasten (jati) durcheinandergeworfen hätten. Auf die Kastenordnung wird anscheinend vor allem durch die Erwähnung des Verbotes, aus einem γένος in das andere zu heiraten, hingewiesen. Auch ist ja wohl nicht zu bezweifeln, daß die Kasteneinteilung sich zum Teil an berufliche Klassen angelehnt hat (vgl. jetzt auch die allgemeine Darstellung des Kastenwesens bei Fahlbeck, D. Klassen u. d. Gesellschaft S. 122 ff.). — Megasthenes, der als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe des indischen Königs Ḳandragupta weilte, hat eine ausführliche Schilderung von der Einteilung des indischen Volkes gegeben, die im Auszug bei Arr. Ind. 11f. Strabo XV 1, 39ff. Diod. II 40f. erhalten ist. Sie bietet offenbar wertvolles Material, ist aber auch von der Tendenz, griechische Auffassungen auf indischen Boden zu versetzen, nicht frei. Ganz neuerdings ist die Frage, inwieweit sie Bestätigung findet durch indische Quellen, namentlich ein Lehrbuch der Verwaltung und Politik, das den Namen des Kautilya, eines Ministers des Ḳandragupta, trägt, ausführlich untersucht worden in einer Abhandlung von O. Stein, Megasthenes und Kautilya (S.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. Bd. 191, 1922). Vgl. auch Hillebrandt, Altind. Politik („Herdflamme", Bd. 7) 1923, Jolly, Z. f. vgl. Rechtsw. 41 S. 305 ff. Die Krieger, die jedenfalls nicht der großen Kaste der Kshatriya entsprechen, und die Ackerbauer — das fünfte und zweite γένος des Megasthenes — finden sich auch in einem merkwürdigen indischen Schema Naradasmṛti V 22f (Sacred Books XXXIII ed. Jolly), wo es heißt: „Besoldete Diener (Lohnarbeiter) gibt es dreierlei, höhere, mittlere und niedrige. Ihr Lohn entspricht ihren Fähigkeiten und Diensten. Höhere sind die Krieger, mittlere die Ackerbauer, niedrige die Lastträger. Dies sind die drei Arten von Dienern." Die Anschauung, daß das Land dem König gehört, wird auch in indischen Texten vorgetragen. Vgl. Stein a. O. S. 94f. 128. Hillebrandt a. O. S. 186 Anm. 253. Auch die bei Strabo XV 1, 46 und Arr. Ind. 12, 1 erhaltene Notiz, daß die Handwerker bestimmte Dienste leisten müssen, wird durch Vishnu III 32 (Sacred Books VII ed. Jolly) bestätigt, wonach die Handwerker für den König an bestimmten Tagen arbeiten müssen. Mit den ἔφοροι oder ἐπίσκοποι, die als das sechste γένος bei Megasthenes erscheinen, sind wohl die in indischen Quellen genannten Spione gemeint, von denen verschiedentlich im Gesetzbuch des Manu die Rede ist; vgl. VII 122. 184. IX 256 (Sacred Books XXV ed. Bühler). Vgl. auch Stein S. 169ff. (Ich verdanke die Hinweise auf indische Quellen der Güte meines Kollegen Jolly.) Der zum Teil idealisierende Charakter der Beschreibung des Megasthenes tritt z. B. darin hervor, daß nach ihm die Inder keine Sklaverei kennen. Vgl. hiergegen Stein a. O. S. 109ff. Besonders zur Geltung gelangt die Hineindeutung griechischer Anschauungen in indische in dem, was Megasthenes über die Philosophie der Brahmanen überlieferte (Strab. XV 1, 59 p. 713). Daß er die indische Herrschaft des Dionysos in einem schon der euhemeristischen Auffassung verwandten Geiste darstellte — er hielt die Taten des Dionysos und Herakles in Indien für historisch, wie Strabo XV 1, 7 berichtet —, ergibt sich aus dem, was

Eindruck der kunstvollen beruflichen Gliederung in den indischen Lebensverhältnissen bei den Griechen zu steigern. Jedenfalls war das Ergebnis, zu dem die Darstellung des Megasthenes gelangte, daß es nicht angehe, zugleich zwei Handwerke zu betreiben oder aus einer Klasse in die andere überzutreten,[1]) durchaus im Sinne der in der griechischen Philosophie aufgekommenen Theorie der Arbeitsteilung und Berufsgliederung.[2]) Auch das ist charakteristisch, daß nur den Philosophen ein Wechsel in den Beschäftigungen gestattet, daß ihr Beruf nicht an die Schranken einer bestimmten Kaste gebunden ist.[3]) Diese Vorzugsstellung der Philosophen entspricht im allgemeinen durchaus der führenden Rolle, die sie in der griechischen Theorie spielen; auch hier sind sie als Leiter des Staates nicht selbst den beengenden Schranken beruflicher Gliederung unterworfen.

Den stärksten Einfluß auf die griechische Anschauung hat Aegypten, das schon lange als ein Musterland, als der klassische Boden uralter politischer und religiöser Weisheit galt, durch seine in sehr frühe Zeiten zurückgehende, stark ausgebildete tatsächliche Arbeitsteilung ausgeübt. Bereits Isokrates hatte den von ihm aufgestellten Gesichtspunkt beruflicher Differenzierung in einer alten aegyptischen Staats- und Gesellschaftsordnung, die er dem Busiris zuschrieb, verwirklicht gefunden.[4]) In der vornehmlich nach Hekataeos von Teos[5]) gegebenen Schilderung Aegyptens, die wir bei Diodor lesen, finden wir eine Einteilung des Volkes, die in hohem Maße den Erfordernissen technischer Differenzierung und Gliederung der Berufe entspricht.[6]) Die eigentlich erwerbende Masse des Volkes zerfällt hier in die drei großen Stände der Bauern, Hirten und Handwerker. Für diese Einteilung ist vor allem das nur durch beständige Erfahrung und Gewöhnung zu erreichende berufsmäßige Sachverständnis, das nicht bloß bei den Handwerkern, sondern auch bei den Ständen der Ackerbauer und Hirten zur Geltung gelangt, maßgebend. Für den

---

Arr. Ind. 7f. und (wohl in überarbeiteter Form) Diod. II 38, 5 f. erzählt wird. (Die Autorschaft des Megasthenes wird von Arrian ausdrücklich überliefert.) Vgl. auch Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² S. 121. Auch der Hinweis auf die spätere demokratische Entwicklung in Indien (Diod. II 38, 6. 39, 4) läßt auf griechische Auffassung schließen, wie bereits Lassen, Ind. Altertumsk. II S. 732 bemerkt hat.

1) Diod. II 41, 5. Strab. XV, 1, 49 p. 707. Arr. Ind. 12, 8.

2) Bei der Bestimmung über die Handwerksbetriebe werden wir wohl vor allem an die Vorschrift des platonischen Gesetzesstaates (VIII 12 p. 846—847) denken dürfen.

3) Strabo XV 1, 49. Arr. Ind. 12, 9.

4) Isokr. Busir. 15ff.

5) Vgl. vor allem E. Schwartz, Rh. Mus. XL 223ff. Jacoby, P.-W. VII 2750ff. Diels, Frg. d. Vorsokr. II⁴ S. 151ff.

6) Diod. I 74.

Handwerkerstand ist besonders charakteristisch die Bestimmung, daß niemand mehrere Handwerksbetriebe zugleich ausüben darf. Wir dürfen hier die entsprechende Vorschrift des platonischen Gesetzesstaates um so mehr als Vorbild ansehen, da die Begründung, die Diodor für die aegyptische Vorschrift gibt, durchaus im Sinne der platonischen Theorie gehalten ist. Es liegt im Interesse der Sache selbst, die betrieben wird, alle Tätigkeit berufsmäßig hierauf zu konzentrieren.[1]) Es entspricht aber anderseits auch dem Interesse des Staates, daß jeder bei der ihm gebührenden und vertrauten Arbeit bleibe, damit nicht jene Vielgeschäftigkeit einreiße, die in den demokratischen Staaten von Hellas eine Quelle beständiger Kompetenzüberschreitungen und unruhiger Neuerungen bildet.[2]) So wird auch die Erwerbsarbeit nicht bloß um ihrer selbst, sondern zugleich auch um der Interessen der staatlichen Ordnung willen unter den Gesichtspunkt eines Berufes gestellt, — ein Gesichtspunkt, der eine feste Ordnung und Einteilung aller wirtschaftlichen Beschäftigungen und eine darauf begründete Organisation des Volkes bedingt. Zu den wirtschaftlichen Ständen des aegyptischen Landes treten dann die höheren Stände der Priester und Krieger hinzu. Auch auf sie findet der Gesichtspunkt Anwendung, daß nur eine durch das ganze Leben fortgesetzte berufsmäßige Beschäftigung mit den sakralen und militärischen Angelegenheiten eine erfolgreiche Führung dieser Geschäfte ermöglicht.[3]) Die Priester vertreten hier wie im Staate des Euhemeros und in anderen verwandten Schilderungen in gewissem Sinne das Beamtentum. Sie sind auf Grund ihrer überlegenen Kenntnisse in den Wissenschaften, namentlich der Astrologie, zugleich die eigentlichen Leiter des Staates, die obersten Berater des Königs.

Eine ähnliche Einteilung in Berufsstände, wie in derDarstellung des Hekataeos vom alten Aegypten finden wir auch in der Beschreibung, die Euhemeros von dem Leben seines Idealstaates auf der Insel Panchaea entwirft.[4])

Auch hier werden die Erwerbsstände der Landbebauer, Hirten

1) Deshalb nehmen auch die Handwerker in Aegypten ebenso wie im platonischen Gesetzesstaat nicht an den eigentlichen Staatsgeschäften (πολιτεία) teil.

2) Diod. I 74, 7. Eine ähnliche Absicht schreibt mit einem ähnlichen Gesetze Dikaearchos (frg. 7) einem aegyptischen Könige Sesonchosis zu. Auch hier ist, wie in der Stelle Diodors, der Ausdruck πλεονεξία gebraucht.

3) Diod. I 73, 3. 9.

4) Diod. V 45, 3. Schon in dem Staatsentwurf des Hippodamos von Milet dürfen wir wohl ein Vorbild für die Einteilung des Euhemeros sehen; vgl. Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus II S. 382. Jacoby, P.-W. VI 963.

und Handwerker zu einem Schema mit den Ständen der Priester und Krieger verbunden, so daß im ganzen dieselbe Gliederung wiederkehrt wie im alten Aegypten, und wir dürfen wohl annehmen, daß auch bei der Einteilung des Euhemeros die Idee beruflicher Arbeitsgliederung eine ähnliche Rolle gespielt hat, wie in jener Schilderung der aegyptischen Verhältnisse.[1])

Der Gesichtspunkt fester beruflicher Organisation wird zum Teil dahin gesteigert, daß die Erblichkeit des Berufes als die bewährteste Grundlage seiner vollkommenen Erfüllung erscheint. Erst so bildet sich jene Sicherheit der Tradition aus, die eine wirkliche Beherrschung eines bestimmten Faches ermöglicht. Dieser Vorzug der Erblichkeit zeigt sich in gleicher Weise bei den Chaldaeern als Vertretern astrologischer Wissenschaft wie bei den Handwerkern Aegyptens.[2])

Noch ein weiteres Moment, das für diese gesamte berufsständische Konstruktion des Staates von Bedeutung ist, muß hervorgehoben werden. Es liegt durchaus auch schon in der Richtung der von Platon aufgestellten Gesichtspunkte. Die Beschränkung des einzelnen auf einen bestimmten Beruf, die Bindung der verschiedenen Kräfte an bestimmte Lebenssphären entspricht, wie wir gesehen haben, dem Interesse der staatlichen Ordnung, ihrer Stetigkeit und Festigkeit. Die technische Differenzierung und Arbeitsteilung, die als Grundlage der ständischen Organisation dient, wirkt nun zugleich dahin, die einzelnen Kräfte so auszubilden, daß das Ganze des Staatswesens den entscheidenden Gewinn von ihrer Arbeit davonträgt. Die durch sachverständigen technischen Betrieb auf das höchste gesteigerten Leistungen kommen der Gesamtheit zugute, sie ermöglichen vor allem, denjenigen Ständen, die ihre besondere Tätigkeit der Regierung oder dem äußeren Schutze des Staates widmen, entsprechende

---

1) Eine verwandte, wenn auch nicht ganz gleichlautende Einteilung treffen wir im glücklichen Arabien bei Strabo XVI 4, 25 p. 782; vgl. Rohde, Gr. Roman S. 223, 1. Vgl. auch, was Strabo XI 3, 6 p. 501 über die Lebensorganisation der kaukasischen Iberer mitteilt. Rostowzew, Stud. z. Gesch. d. Kolonats S. 281f. Wie weit hier die Theorie spricht, wie weit sie in den tatsächlichen Verhältnissen (vgl. Fabricius, Theophanes v. Mytilene S. 162f.) eine Grundlage hatte, wird sich schwer feststellen lassen.

2) Diod. II 29, 4. I 74, 6. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß an beiden Stellen als besonderer Vorzug der erblichen Erlernung eines bestimmten Berufes der Umstand betont wird, daß die Übertragung der Kunst in diesem Falle nicht durch den Neid des Lehrers auf die Schüler beeinträchtigt wird. Wir sehen hier, wie in der Darstellung der verschiedenen Länder eine einheitliche Anschauung wirkt, die natürlich nicht erst das Werk Diodors ist, die vielleicht doch auch auf eine gemeinsame Vorlage für beide Stellen hinweist.

Belohnung und ausreichenden Unterhalt zu gewähren.[1]) Der Gedanke eines für Verwaltung staatlicher Ämter aufzubringenden Lohnes entwickelt sich so im engen Zusammenhange mit der Idee einer arbeitsteiligen Organisation der Gesamtwirtschaft des Staates. In dem Roman des Euhemeros dient der staatliche Gesamtbesitz an Grund und Boden[2]) dazu, bei der Verteilung der Feldfrüchte und Erzeugnisse der Viehzucht jedem einzelnen das zukommen zu lassen, was ihm gebührt, vor allem aber auch den Leitern des Staates, den Priestern, ein reichliches Einkommen zu sichern. Die Bebauung des Bodens, Züchtung des Viehs usw. erscheinen als öffentliche Leistungen[3]), die entsprechenden Lohn erhalten und in besonderen Fällen noch durch besondere Prämien ausgezeichnet werden. Vielleicht haben für die Auffassung bestimmter Erwerbsarbeit als staatlicher Leistung auch charakteristische tatsächliche Einrichtungen des hellenistischen, namentlich des ptolemaeischen Staates, wie die Anfänge zwangsmäßiger Bindung an einen bestimmten zu bebauenden Grund und Boden, die Stellung der Monopolarbeiter in den Fabriken (*ὑποτελεῖς*) u. a. ein Vorbild abgegeben.[4])

Wenn in der Polis die Voraussetzung für die rege Beschäftigung des Gesamtbürgertums mit den staatlichen Geschäften durch das Vorhandensein einer abhängigen und dienenden Schicht der Bevölkerung gebildet wird, so bewirkt in den soeben besprochenen Theorien eine durchgeführte technische Berufsgliederung der gesamten Bevölkerung des Staates, daß die in besonderem Maße zu staatlicher Tätigkeit Befähigten und Berufenen dieser ihre vollen Kräfte widmen können.

In entschiedenem Widerspruch mit der auf Arbeitsteilung begründeten ständischen Organisation scheint es zu stehen, wenn in dem „Sonnenstaate“ des Jambulos die Bewohner dieses Staates nicht

1) Vgl. z. B., was Diod. I 73, 3 über die aegyptischen Priester gesagt ist: *οὔτε τοὺς πάντων προβουλευομένους ἐνδεεῖς εἶναι* (sc. *ᾤοντο δεῖν*) *τῶν ἀναγκαίων*.

2) Diod. V 45, 5. Die hier sich findende Bestimmung: *οὐδὲν ἔξεστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου* zeigt Anlehnung an die tatsächlichen Verhältnisse des ptolemaeischen Aegypten, worauf Rostowzew a. O. S. 282 f. mit Recht hinweist. Vgl. im allgemeinen Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. antiken Welt II S. 372 ff.

3) Ähnlich wird z. B. auch in der Schilderung der aegyptischen und indischen Verhältnisse bei Diodor das Gesamtinteresse des Staates an den Leistungen der *γεωργοί, νομεῖς* usw. hervorgehoben (Diod. I 74, 1 ff. II 40, 4 f.).

4) Als besonders bezeichnend dürfen wir vielleicht die Erwähnung bestimmter Tätigkeiten, z. B. der Gänsezüchter (*χηνοβοσκοί*) bei Diodor ansehen (I 74, 4). Die Gänsezucht spielte wohl auf den königlichen Domänen der Ptolemaeer eine große Rolle (Wilcken, Papyruskunde I S. 256).

dauernd auf Grund der verschiedenen Arbeiten, die sie verrichten, in verschiedene Berufsklassen oder Stände geschieden werden, sondern in systematischem, nach einheitlichem Plane durchgeführtem Wechsel untereinander die verschiedenen Arbeitsleistungen vollbringen, die für den Gesamtstaat notwendig sind.[1] Wir sehen hier eine Darstellung, die die Ermöglichung der technischen Beherrschung aller besonderen Aufgaben in Verbindung mit Vielseitigkeit der Ausbildung als den Zweck der staatlichen Organisation hinzustellen scheint. Aber die von den Gesamtbedürfnissen des Staates ausgehende, bis ins einzelnste durchgeführte Ordnung der Lebensverhältnisse, die gemeinschaftliche Regelung und strenge Kontrolle aller Beschäftigungen und Arbeiten berechtigen uns, auch diese Schilderung des Lebens im Sonnenstaate in den Rahmen jener Theorien einzufügen, die eine vollkommenere Entfaltung menschlichen Zusammenlebens durch ein bestimmt gegliedertes System von Arbeitsleistungen zu begründen streben.

In den Zusammenhang dieser allgemeinen Anschauung gehören in gewissem Sinne auch die Bilder, die Diodor in seiner Darstellung der aegyptischen Zustände von dem Leben der aegyptischen Könige[2] und in seiner Beschreibung Aethiopiens von dem der aethiopischen Herrscher[3] entwirft. Sie erhalten ihr besonderes Gepräge durch die genaue Einteilung des Lebens der Könige, eine Regelung und Bindung, die nur in einer Ordenserziehung und einem Ordensleben ihre Analogie haben dürften.[4] Auf der strengen Durchführung der Regel durch das ganze Leben, auf dem unbedingten Festhalten an dem, was „die Gesetze über jeden einzelnen Fall vorschreiben"[5], beruhen der Segen und die Dauer der Regierungen dieser Herrscher. Wir

1) Diod. II 59, 5f. Vgl. auch Pöhlmann a. O. II S. 387ff. Rohde, Gr. Roman S. 226ff.

2) Diod. I 70f. A. v. Gutschmid wollte in dieser Schilderung einen aegyptischen Königsspiegel sehen. Ähnlich urteilt Erman, Aegypten I 104. Vgl. jetzt Jacoby, P.-W. VII S. 2762ff. Die Ausführungen Jacobys bestätigen, wie ich ausdrücklich hervorheben möchte, die allgemeine Auffassung, die ich betreffs dieser hellenistischen Schilderungen vertreten habe.

3) Diod. III 5f. Auch diese Beschreibung geht jedenfalls auf eine hellenistische Quelle, die zugleich der Darstellung bei Strabo XVII 821ff. zugrunde liegt, zurück.

4) Vielleicht könnte man diese Vorschriften auch vergleichen mit der indischen Regel bei Kautilya, „der bis ins einzelne auch die Tageseinteilung (des Königs) und seine Beschäftigung zu jeder Stunde mit der den Indern geläufigen Schematisierung vorschreibt". (Hillebrandt a. O. S. 72f., vgl. auch O. Stein, Megasthenes u. Kautilya S. 78ff.)

5) Diod. I 71, 1.

sehen so die völlige Abhängigkeit der Person von dem sachlichen System, das sie durchaus in seinen Kreis festbannt und ihr jegliche Bewegungsfreiheit nimmt. Das Gesetz verliert hier die lebendige Kraft und die unmittelbare Fühlung mit dem persönlichen Leben, die es in der hellenischen Polis bewährt hat. Es führt zu einer Erstarrung und Versteinerung der Lebensbeziehungen und Lebensverhältnisse.

Die vorausgegangene Erörterung hatte es mit einzelnen, allerdings in ihren Grundgedanken untereinander verwandten Theorien zu tun. Wir haben jetzt die allgemeine Veränderung, die in den geschichtlichen Verhältnissen selbst wie in dem Grundprinzip der durch die Polis bedingten Kultur durch die organisatorische Idee der Arbeitsteilung eintrat, noch ausführlicher zu betrachten.

Am eingreifendsten machten sich die Forderungen einer neuen Zeit und eines neuen Denkens auf staatlichem Gebiete geltend. Mit dem Idealgedanken der griechischen Polis war die Idee eines staatlichen Lebens (*πολιτικὸς βίος*) seines Bürgertums charakteristisch verwachsen. Für den spartanischen Staat bedarf dies keines weiteren Nachweises. Aber auch die athenische Demokratie hatte den ernstlichen Versuch gemacht, diese Idee in intensivster Weise zu verwirklichen. Die Gesamtheit des Bürgertums sollte in möglichst gleichem Maße die Gesamtheit der staatlichen Aufgaben auf sich nehmen. Der Versuch war gescheitert. Er mußte schon an den harten Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens scheitern, das nun einmal die Mehrzahl der Menschen unausweichlich in den Kreis seiner Ansprüche zieht. Nur unter völligen Ausnahmeverhältnissen, wie sie im spartanischen Staate gegeben waren, konnte dieser Bann wirtschaftlicher Notwendigkeit zugunsten eines rein staatlichen Lebens bis zu einem gewissen Grade gebrochen werden. Vor allem aber scheiterte der Versuch auch innerlich an einer, wiederum in den allgemeinen Verhältnissen menschlichen Wesens begründeten Tatsache. Platon hat diese in der klassischen Formulierung ausgesprochen, daß die Demokratie Gleichen und Ungleichen Gleiches zuerteilen wolle. Ein auf dem bloßen Zufall der Geburt beruhendes Bürgertum, das in der Mehrzahl nicht einmal sich selbst beherrschen kann, ist unfähig, einen Staat zu regieren: das war das Ergebnis der vernichtenden Kritik, die politische Erfahrung und idealphilosophisches Denken in gleichem Maße an dem historischen Staate der athenischen Demokratie übten. Nur eine große Führung hatte die athenische Demokratie befähigt, die bedeutenden Leistungen ihrer größten Zeit

zu vollbringen. Als diese Führung aufhörte und die demokratische Radikalisierung des politischen Lebens immer mehr fortschritt, traten mit den äußeren Mißerfolgen zugleich auch die inneren Schwächen der Demokratie mit steigender Klarheit hervor. „Wenn die Staaten nicht fähig sind, die schlechten Bürger von den guten zu unterscheiden, sind sie reif zum Untergang“, so lautete das Urteil des Antisthenes.[1] Und der nämliche Philosoph riet, so wird erzählt,[2] den Athenern, sie möchten durch Volksbeschluß die Esel zu Pferden erklären. Als aber die Athener dies für Unsinn erklärten, erwiderte er: „Bei euch haben doch auch die Strategen nichts gelernt, sondern kommen nur durch Wahl zu ihrem Amte.“ Gegenüber der mechanischen Durchführung des Gleichheitsgedankens, gegenüber der Forderung: „Allen das Gleiche“ erhob sich das Verlangen nach einer staatlichen Ordnung, die jedem das Seine zuerteile.[3] Wenn Platon[4] es für unmöglich erklärte, daß die Menge philosophisch, d. h. der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge zugewandt sei, so sprach er in einseitiger idealphilosophischer Ausprägung doch den unvergänglich richtigen und wichtigen Gedanken aus, den wir, in das Deutsch unseres größten Staatsmannes übertragen, etwa so ausdrücken können, daß die Menge die Tragweite der Dinge nicht beurteilen könne. Die wahre Aufgabe des Bürgers, die gemeinsame Ordnung des Staates zu wahren und immer von neuem durch eigene Tätigkeit zu schaffen, läßt sich, so lehrte Platon[5], „nicht nebenbei“ erfüllen, „sondern sie bedarf vieler Übung und vieler Kenntnisse“. Sie verlangt, so dürfen wir in seinem Sinne hinzusetzen, den ganzen Menschen und das ganze Leben. So ergab sich die Idee eines besonderen staatlichen Lebens, das auf der Grundlage besonderer Befähigung und besonderer Vorbildung ruhte, das sich in einem besonderen sachverständigen Beamtentum verkörpern sollte.[6] Hiermit wurde der Staat auf eine neue Grundlage gestellt. Der tiefgreifenden Wandlung der politischen Anschauung folgte die Ver-

1) Diog. Laert. VI 5. 2) Diog. Laert. VI 8.

3) Isokr. VII 21. Platon, „Gesetze“ VI 757. Vgl. auch Xen. Kyrop. II 2, 18. II 3, 16. Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen S. 151 mit Anm.

4) „Staat“ VI 494. 5) „Gesetze“ VIII 846^{d}.

6) Vgl. I^2 S. 96. 117f. Auf griechisch-hellenistischem Boden ist somit schon die Grundlage für das Berufsbeamtentum der römischen Kaiserzeit gegeben. Danach bedarf die Behauptung Schmollers, Umrisse u. Untersuchungen z. Verfassungs-, Verwaltungs- u. Wirtschaftsgeschichte S. 292, die große Epoche des Überganges von den alten Formen der Amtsverfassung zum Berufsbeamtentum liege für die antike Welt in den Jahrhunderten des Prinzipates von Augustus bis Diokletian, der Berichtigung.

änderung der tatsächlichen Staatsgestaltung. Die größere Ausdehnung politischer Machtverhältnisse seit Philipp und Alexander, die neuen Aufgaben einer Großmachtspolitik und großstaatlichen Verwaltung verstärkten die Forderung eines sachverständigen Berufslebens, zu der schon die philosophische Begründung staatlicher Tätigkeit von der Idee des Wissens aus geführt hatte.

Das Leben der griechischen Polis beruhte auf einer Personalunion von Herrschen und Gehorchen (*ἄρχειν* und *ἄρχεσθαι*), die der einzelne Bürger in beständigem Wechsel vollzog. Diese Personalunion löste sich jetzt auf und machte — in radikaler Umbildung der Staatsidee — einer dauernden sachlichen Scheidung in Herrschende und Untertanen (*ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι*) Platz. Die Ausübung der Herrschaftsgewalt des Staates — das ist die Auffassung und Forderung der neuen Zeit — kommt nur denjenigen zu, die durch besondere Befähigung und Erfahrung in staatlichen Angelegenheiten dazu berechtigt sind. Diese bilden den Stand der Regierenden, denen die große Masse der Bevölkerung in der passiven Rolle des Untertanentums gegenübersteht. Die Einheit des Staates ist jetzt nicht mehr in einem einheitlich gearteten, aber vielseitig tätigen Bürgertum gegeben, sondern in jener technischen Beherrschung staatlicher Aufgaben, wie sie in ihrer höchsten Steigerung und Zusammenfassung in der Kunst des Regenten zutage tritt.[1]) Bei Platon ist noch die Idee des wahren Staates, die Gerechtigkeit, die in ihm verwirklicht werden soll, maßgebend, in der Folgezeit die Person des Herrschers, in dem sich die staatliche Einheit zusammenfaßt.

Auf einem besonderen Gebiete staatlicher Betätigung, dem militärischen, war die Ausbildung eines besonderen Berufsstandes am frühesten erfolgt.[2]) Es war vor allem das Söldnertum, das seit der Wende des 5. und 4. Jahrhunderts in immer zunehmendem Maße der Hauptträger der fortschreitenden technischen Vervollkommnung des Heerwesens wurde. Diese Entwicklung ist im ersten Bande dieses Werkes eingehender geschildert worden.[3])

Auch im wissenschaftlichen Leben der hellenistischen Zeit macht sich das neue Prinzip der Arbeitsteilung in seinem Einfluß bemerkbar. Nicht nur, daß das theoretische Leben sich immer

---

1) Vgl. hierzu Hist. Bibl. VI S. 26f.

2) Selbst in der vollen Ausgestaltung der demokratischen Polis war der Gesichtspunkt, daß gerade für die militärischen Ämter ein gewisses technisches Sachverständnis nötig sei, nicht völlig verlorengegangen.

3) I² S. 114ff.

stärker von dem praktisch-politischen scheidet. In der Wissenschaft selbst kommt diese Arbeitsteilung dadurch immer mehr zur Geltung, daß aus dem Ganzen wissenschaftlicher Weltbetrachtung einzelne Gebiete der Wissenschaft als besondere Arbeitsgebiete herausgelöst werden.

Allerdings knüpft diese Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens an die neuen Wege, die die großen philosophischen Schulen Athens eingeschlagen, an die umfassenden Forschungsaufgaben, die sie gestellt hatten, an. Die Akademie Platons hat auch hier vorbildlich gewirkt. In ihr wie in der peripatetischen Schule war eine großartige Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, ihres Lehr- und Lernbetriebes durchgeführt, die eine weitgehende Arbeitsteilung zur Voraussetzung hatte. Aber wie das Bürgertum des platonischen Staates eine einheitliche Gesamtwelt sittlicher Lebensgemeinschaft repräsentierte, so hielt Platon auch in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung die Gemeinschaft, deren schöpferische Kraft vornehmlich in dem Haupte der akademischen Genossenschaft gegeben war, als die organisatorische Potenz dieser wissenschaftlichen Arbeit fest. Die Gesamtheit der in der Akademie vereinigten Arbeitsgemeinde lebte im Ganzen einer umfassenden und einheitlichen Welt- und Lebensauffassung. Das große Vorbild der Arbeitsgemeinschaft, das die Akademie darstellt, ist auch in der hellenistischen Epoche von Bedeutung gewesen. Es genügt hier auf das Museion in Alexandreia hinzuweisen. Große Konzentrationen wissenschaftlicher Arbeitsmittel, umfassendes Beobachtungsmaterial aus dem Gebiete der Natur und ausgedehnte bibliothekarische Sammlungen boten wenigstens an besonders bevorzugten Mittelpunkten dieses neuen wissenschaftlichen Lebens für die Forschung wie für den Lehr- und Lernbetrieb außerordentlich wertvolle Grundlagen dar. Nur traten hier allerdings an Stelle der freien Verbindung der zu gemeinsamem wissenschaftlichen Leben verbundenen Genossen monarchische Veranstaltung und monarchische Leitung. Vor allem aber war die Vereinigung, die wir bei den wissenschaftlichen Anstalten der hellenistischen Periode finden, durch den Gesamtcharakter des wissenschaftlichen Wesens dieser Zeit bedingt. Dieser Charakter war der einer spezifisch gelehrten Beschäftigung.[1] Es handelte sich um die systematische Beherrschung und Durcharbeitung bestimmter wissenschaftlicher Stoffgebiete, die als solche die Berufsarbeit des einzelnen völlig in

1) Daß die peripatetische Schule in dieser Beziehung dem hellenistischen Wissenschaftsbetriebe schon näher steht als die Akademie, darauf braucht hier nur hingewiesen zu werden.

Anspruch nahmen. Es bildete sich ein Stand der Gelehrten aus, der eine ganz bestimmte Lebensorganisation repräsentierte.

Wie für die Gebiete des staatlichen, militärischen, wissenschaftlichen Lebens dürfen wir wohl die Bedeutung des technischen Elementes als eines neuen Prinzips der Lebensgliederung auch für das eigentlich gewerbliche Leben annehmen. Wir haben schon auf die weitgehende tatsächliche Differenzierung wirtschaftlicher Betriebe, wie sie namentlich seit dem 5. Jahrhundert eingetreten war, hingewiesen. Sie hängt zusammen mit einer intensiveren Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens überhaupt und kann in diesem Sinne auch als ein Ergebnis der Kultur der Polis betrachtet werden. Hier beschäftigt uns nicht die wirtschaftliche Seite dieses Prozesses, sondern die Frage, ob und wie weit die wirtschaftliche Arbeitsteilung jetzt zur Grundlage einer beruflichen Organisation wird. Wir haben in einer verhältnismäßig großen Zahl von kleinasiatischen Inschriften aus der römischen Kaiserzeit[1]) Belege für Genossenschaften von Handwerkern, die auf einer stark ausgebildeten Spezialisierung der Handwerksbetriebe beruhen. Man hat bisher meistens angenommen, daß diese Handwerkerinnungen nach dem Vorbilde der römischen Vereine auf griechischem oder hellenistischem Boden gebildet worden seien.[2]) Es muß allerdings unter dieser Voraussetzung als sehr wunderbar erscheinen, daß diese angeblichen Nachbildungen römischer Vereinsverfassung und römischen Vereinsrechtes gerade im hellenistischen Kleinasien in so großer Zahl und in so weitgehender Spezialisierung auftreten. Und macht es nicht die im vorstehenden geschilderte allgemeine Entwicklung technischer Berufsgliederung in der hellenistischen Epoche von vornherein auf das äußerste wahrscheinlich, daß die inneren in der Eigenart der hellenistischen Kultur liegenden Gründe, die auf eine berufliche Organisation des Lebens hindrängten, auch die Grundlage für die äußere Entwicklung abgegeben haben? Auch fehlt es nicht ganz an Belegen aus der hellenistischen Zeit selbst für solche gildenmäßige Organisationen des Handwerks. In einer alexandrinischen Inschrift aus der Regierungszeit des Ptolemaeos Philopator haben wir ein Dekret einer Müller-

1) Vgl. Oehler, Eranos Vindobon. S. 276ff. Ziebarth, Griech. Vereinswesen S. 101ff.

2) Ziebarth a. O. hat allerdings gegen diese Auffassung protestiert, ohne indessen für seine Anschauung vom griechischen Ursprung wirklich entscheidende Gründe vorzubringen. Gegen Ziebarth haben sich z. B. ausgesprochen Francotte, L'industrie dans la Grèce ancienne II S. 210ff. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens S. 124ff.

innung[1]), die zwar aus einheimischen Aegyptern besteht, aber griechische Organisationsformen aufzuweisen scheint.[2]) Hier ist das römische Vorbild ausgeschlossen, und ebensowenig ist die Annahme einer Anknüpfung an das pharaonische Aegypten statthaft.[3]) Wir können bestimmt vermuten, daß diese Innungsverfassung nicht auf jenes einzelne Gewerbe des ptolemaeischen Aegypten beschränkt war,[4]) und dürfen es wenigstens als wahrscheinlich aussprechen, daß ähnliche Bildungen sich auch in den übrigen hellenistischen Reichen vollzogen haben.

Wir sehen in allen diesen Erscheinungen beruflicher Gliederung in den verschiedensten Sphären des Lebens einen wichtigen gemeinsamen Grundzug. Das technische Element wirkt jetzt zum ersten Male in vollem Maße gesellschaftbildend.[5]) Auf der Grundlage der beruflichen Organisation entsteht eine neue gesellschaftliche Gliederung, die die veränderten Richtungen des Lebens deutlich erkennen läßt.

Die Idee einer arbeitsteiligen Organisation und berufsmäßigen Sachverständnisses ist gewiß eine der fruchtbarsten und bedeutendsten gewesen, die überhaupt im Bereiche der griechischen Kultur erwachsen sind. Ganz besonders gilt dies von ihrer Anwendung auf das politische Gebiet. Das Ideal eines staatlichen Lebens, das sich in der besonderen Tätigkeit eines den Aufgaben des Staates hingegebenen Beamtentums verkörpert, hat in großer Zeit unserer

---

1) O. G. I. 729. Die Inschrift ist behandelt von Strack, Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. IV 1903, S. 213ff. (vgl. auch A. P. II 544). Strack hat mit Klarheit und Entschiedenheit die allgemeinen Folgerungen daraus gezogen.

2) Für die Gestaltung nach griechischem Vorbilde spricht vor allem der Priester, der anscheinend an der Spitze der Innung steht. Aegypten eigentümlich sind die Presbyter, die in der Inschrift genannt werden.

3) Poland S. 124f. sieht hier noch die Wirkung der alten Gliederung der Bevölkerung aus pharaonischer Zeit.

4) Im Aegypten der Ptolemaeer und der Kaiserzeit finden wir eine besonders reiche Spezialisierung der Gewerbe; vgl. die lehrreiche Zusammenstellung bei Wilcken, Ostraka I 688ff.; auch I 330ff. Wilcken a. O. hat auch schon eine gildenartige Geschlossenheit einzelner Gewerbe angenommen.

5) Natürlich fehlt es auch früher nicht an Ansätzen hierzu. Solche Stellen, wie Arist. Pol. IV 4 p. 1291b 17ff. sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Aber die besonderen Interessensphären, die hiernach durch das Vorwiegen bestimmter Beschäftigungen einzelner Bevölkerungsklassen in griechischen Städten gebildet werden (*τὸ ἁλιευτικόν, ἐμποϱικόν, ποϱθμευτικόν, τϱιηϱικόν* usw.) können doch nicht im Sinne der späteren Entwicklung als berufliche Klassenbildungen angesehen werden, vor allem schon deshalb nicht, weil von jenen bestimmten gesellschaftlich-wirtschaftlichen Belangen einzelner Bevölkerungsschichten aus der Versuch gemacht wird, das Gesamtleben des Staates zu bestimmen und zu beherrschen.

eigenen Geschichte höchste politische und zugleich sittliche Kraft offenbart. Woran liegt es nun, daß dieser Gedanke, ein unvergänglicher Ruhmestitel griechischen staatlichen Denkens, in den tatsächlichen geschichtlichen Verhältnissen des Altertums nicht zu seiner reinen und vollen Wirksamkeit gelangt ist? Bei Platon ist seine tiefe sittliche Begründung unverkennbar. Bei ihm ist auch in der Idee des Beamtentums noch die des Bürgertums lebendig. Indessen die Einseitigkeit einer Anschauung, die den Aktivbürger oder Träger des Amtes im wesentlichen nur zu einem unselbständigen Teil des Ganzen machte, tritt doch auch hier schon stark zutage. Das Entscheidende war nun aber, daß in der Folgezeit der sittliche Staatszweck, der in der Gemeinschaftsidee sich ausprägt, immer mehr durch die rein individualistischen Herrschaftstendenzen überwuchert wurde. Das technisch-berufsmäßige Element diente vorwiegend diesen Bestrebungen. Die großen Mächte, die in der hellenistischen Periode das staatliche Leben in seinen stärksten Gestaltungen verkörpern, wie vor allem das Ptolemaeerreich, haben die arbeitsteilige Organisation eines vielverzweigten Berufsbeamtentums zu einem virtuos gehandhabten Mittel ihrer Herrschaftsgewalt gemacht. Indem die sittlichen Zwecke des Staates hinter seinen herrschaftstechnischen Aufgaben immer stärker zurücktraten, wurden auch die sittlichen Kräfte des Staates immer mehr durch die technischen ersetzt. Das staatliche Leben fiel damit in zunehmendem Maße einem Verwaltungsmechanismus anheim, der alle Selbständigkeit politischer Betätigung in sich verschlang. Die Ansätze zu einer Selbstverwaltung, die in der griechischen Polis, namentlich im athenischen Staate vorhanden gewesen waren, fanden in diesem unbedingt zentralistisch regierten Staate keinen Boden. Unter solchen Voraussetzungen ist die Bureaukratie der hellenistisch-römischen Zeit erwachsen, der allerdings die Überlieferungen des alten aegyptischen Reiches schon gut vorgearbeitet hatten. Der Organismus des Staates bildete sich zu einer fiskalischen Zwangsanstalt um — eine Entwicklung, die wenigstens im Ptolemaeerreiche bereits frühzeitig eintrat, wenn sie auch erst im spätrömischen Kaisertum zu ihrer Vollendung gelangt ist.[1])

1) Ob der fiskalische Zwang, der unter dem Namen der Liturgie in Formen scheinbarer Freiwilligkeit von der griechischen Polis — so namentlich dem Athen des 4. Jahrhunderts — ausgeübt wurde, auch auf das ptolemaeische Reich einen gewissen vorbildlichen Einfluß ausgeübt hat, läßt sich wohl bis jetzt nicht mit Sicherheit entscheiden. Rostowzew in seinem Aufsatz: „Foundations of social and economic life in Egypt" (Journal of Egyptian Archeology VI 1920 S. 168) bestreitet im Gegensatz zu Oertel, die Liturgie, den Zusammenhang der ptole-

Beim oberflächlichen Blick fällt zunächst eine scheinbare charakteristische Analogie des hellenistischen Zeitalters mit der modernen Zeit stark in das Gewicht. Es ist der gesteigerte Wert, den die Arbeit für die Gestaltung des Lebens zu erhalten scheint. Wenn jetzt in viel höherem Maße als in der früheren griechischen Zeit eine bestimmte Art der Arbeit zur Grundlage eines bestimmten Berufes wird, muß da nicht der Arbeit überhaupt eine erhöhte innere Beziehung zu den Werten des menschlichen Gesamtlebens zukommen? Der Gesichtspunkt sachlicher Vertiefung und technischer Vervollkommnung kann — so dürfen wir zunächst vermuten — nicht ohne Einfluß bleiben auf die Einschätzung der Tätigkeit selbst, durch die die höheren Werte in den verschiedenen Lebenssphären gewonnen werden sollen. Und doch — gerade der Vergleich mit modernen Verhältnissen darf uns nicht über einen wesentlichen Unterschied hinwegtäuschen. Schon das ist bedeutsam, daß der Begriff der Arbeit in der hellenistischen Kultur wie in der griechischen überhaupt viel enger gefaßt, der Begriff der geistigen Arbeit fast völlig ausgeschlossen wird. Und zwar geschieht dies nicht, wie in modernen gesellschaftlichen Bewegungen, vom Gesichtspunkt einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, sondern von den allgemeinen Voraussetzungen der Anschauung aus, die im Ganzen der griechischen Kultur begründet sind. Die höchsten geistigen Lebenswerte sind, wenigstens begrifflich, mehr mit der Muße, der *σχολή*, als mit der Arbeit verknüpft. Vor allem aber sehen wir, wie fast auf allen Gebieten des antiken Kulturlebens die Würdigung dessen, was durch die Arbeit geschaffen wird, beinahe ausschließlich im Vordergrunde steht. Das objektive Ergebnis der Arbeit bestimmt vorwiegend ihren Wert. So gewinnt auch das theoretische wissenschaftliche Leben seine Bedeutung bloß durch das, was erkannt wird, d. h. durch das Objekt, das in der Erkenntnis aufgenommen wird. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß hier der tiefste Unterschied zur Geltung kommt, der die antike Kultur in ihrer objektiven Begründung von der Subjektivität unserer eigenen Kultur scheidet.[1]) Auch im wirtschaftlichen Leben des Altertums ist der Besitz als solcher viel mehr wertbestimmend und wertschaffend als die Arbeit, die nur

maeischen Institutionen mit der Liturgie der griechischen Polis. Indessen wird doch ein solcher Zusammenhang schon an sich nicht ganz unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, wie z. B. gerade auf dem Gebiete des Steuerwesens, namentlich in der Übernahme des Pachtsystems für die Steuererhebung, ein solcher Einfluß von der Polis her unverkennbar gewirkt hat.

1) Ich verweise hierfür auf meine Ausführungen in der Schrift: „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum.“

als ein unselbständiges, dienendes Mittel des Besitzes erscheint. Der verhängnisvolle Einfluß, den die gebundenen, abhängigen Formen der Arbeit, vor allem die Sklavenarbeit, auf die allgemeine Schätzung der Arbeit ausgeübt haben, kann von unbefangener Beurteilung wohl nicht bestritten werden.[1])

Goethe sagt in den „Wanderjahren": „Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muß das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen." „Daß ein Mensch etwas entschieden verstehe, vorzüglich leiste, wie nicht leicht ein anderer in der nächsten Umgebung, darauf kommt es an." Hier haben wir scheinbar die allernächste Berührung mit der Forderung Platons, daß jeder ein Werk ordentlich verstehe und betreibe. Aber in der antiken Auffassung fehlt das, was in dem Goetheschen Ausspruch gerade das Wesentliche ist, die erziehende Wirkung, die das rechte Verstehen und Betreiben einer Arbeit auf die Bildung der Persönlichkeit ausübt.

Wenn wir somit durchaus anerkennen, daß die steigende Bedeutung des Berufsmäßigen im Gesamtleben der hellenistisch-römischen Periode weit- und tiefgehende Analogien mit wichtigen Seiten moderner Entwicklung eröffnet, so müssen wir doch um so entschiedener

---

1) Vgl. I² S. 122ff. v. Wilamowitz äußert sich in „Staat und Gesellschaft der Griechen"² S. 199: „Die Vorstellung, als hätten (die Griechen) sich von der Arbeit ihrer Sklaven ernähren lassen und über die Erwerbstätigkeit wesentlich anders als wir gedacht, ist eine unausstehliche Verallgemeinerung älterer philosophischer Postulate oder besser: ein unhistorischer Traum von dem genießenden, schönheitstrunkenen Müßiggang des griechischen Idealmenschen." Von diesem „unhistorischen Traum" klassizistischer Anschauung wird sich heutzutage ernste historische Forschung wohl kaum noch beeinflussen lassen. Wir haben auch — angesichts der großen und schwierigen Probleme, die unser eigenes Leben zu lösen hat — wahrlich keinen Anlaß, mit pharisäischer Selbstgerechtigkeit auf das Altertum zu blicken. Aber es bleibt unwiderlegt und, wie mir scheint, unwiderleglich, daß, von einzelnen Ansätzen zu einer tieferen Würdigung der Arbeit in der älteren griechischen Zeit abgesehen, doch eben der Arbeit als solcher keine grundlegende Bedeutung für die Bildung und den Wert der Persönlichkeit zuerkannt wird. Das Wesentliche ist nicht, daß in bestimmten aristokratischen Lebensanschauungen und Lebensrichtungen die körperliche Arbeit als den Menschen herabziehend und des Freien und Edlen unwürdig betrachtet wurde, was ja manche Analogien auch in der Neuzeit haben mag (vgl. die schon I² S. 123, 1 angeführten neueren Ausführungen von Neurath und Strack), sondern, daß in der Begründung des sittlichen Kulturbewußtseins im Altertum die Arbeit überhaupt keine entscheidende Rolle spielt. (Der *πόνος*, der als kynisch-stoisches Ideal in dem Vorbild des Herakles gezeichnet wird, bedeutet natürlich keinen Gegenbeweis.) Vgl. jetzt auch zu der Frage der Sklavenarbeit im Altertum die Ausführungen von Laqueur in seiner akademischen Rede: „Hellenismus" S. 29ff.

betonen: das, was für unsere Idealanschauung die sittliche Ausprägung des Berufsgedankens entscheidend bestimmt, die Verschmelzung der Persönlichkeitsidee mit dem Berufsgedanken[1]), die Vereinigung bewußter Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit mit der Einfügung in die Aufgaben der Gemeinschaft, tritt in der antiken Anschauung völlig zurück hinter dem objektiven Charakter technischen Sachverständnisses.

Die starke Betonung des dinglich-technischen Momentes für die gesellschaftliche Organisation bedeutet eine wichtige Wendung in der geschichtlichen Entwicklung des Altertums. Allerdings handelt es sich zunächst um die ersten Anfänge dieser weitreichenden Umbildung antiken Wesens. Aber eine Betrachtung, die historische Erscheinungen aus der Tiefe zu verstehen sucht, wird gerade solchen Anfängen, den Keimen großer Entwicklungen, volle Aufmerksamkeit widmen müssen. Die griechische Polis begründete sich — eben in der Zeit ihrer reinsten und eigenartigsten Ausbildung — durchaus auf das personale Prinzip. Die Person des Bürgers als solche war die Trägerin aller Rechte und Pflichten. Und wie das Ideal des Bürgers — etwa in der athenischen Polis des 5. Jahrhunderts —, so ging auch das Ideal des Menschen, das in dem des Weisen seine höchste Ausgestaltung fand, auf allseitige, selbständige Entfaltung aller Kräfte. Diese Richtung des Lebens erfuhr eine völlige Umwandlung. Eine neue Lebensordnung bereitete sich vor, die für das spätere Altertum charakteristisch geworden ist. Es ist jene Verdinglichung des Lebens, die in der Ausgangszeit der Antike die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse gleichmäßig beherrscht. Rechte und Pflichten, Kräfte und Wirkungen werden an bestimmte Sachen und Vorgänge als solche geknüpft. Stellung und Geltung der Person werden immer mehr abhängig von den Dingen. Es ist zugleich eine weitgehende Teilung des Lebens, die die Selbständigkeit des Individuums gegenüber der Gesamtheit der Lebensaufgaben aufhebt und somit zu einem Element der Unfreiheit wird. Der einzelne wird zuletzt in ein umfassendes sachliches System eingefügt, das seine Selbstbestimmung immer mehr einschränkt.

Das Prinzip arbeitsteiliger Organisation ist — wir haben es schon hervorgehoben — zur Bureaukratie entartet und hat Unselbständigkeit und Mangel an freier Initiative, weitgehende Mechanisierung

1) Vgl. über das sittliche und religiöse Wesen der Berufsidee die eingehende Erörterung in meiner Schrift: „Die Reformation als deutsches Kulturprinzip" S. 38ff. 45f.

zur Folge gehabt. Es hat diese ungünstigen Wirkungen in vollem Maße nur ausüben können unter dem Drucke eines politischen Absolutismus, der ebenso Symptom wie Ursache der veränderten Lebensrichtung war. In ihm haben, wie wir es vor allem im ptolemaeischen Reiche fast mit Händen greifen können, auch die Überlieferungen des Orientes stark gewirkt. Wir haben hierüber in der weiteren Darstellung noch zu handeln. Ein auf dem Gebiete der ptolemaeischen Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte so verdienter und kompetenter Forscher, wie Rostovtzeff, hat als den entscheidenden, auch für die Beurteilung der hellenistischen Periode ausschlaggebenden Gegensatz in den Typen des antiken Staates den Gegensatz zwischen der „großen monarchischen und bureaukratischen Organisation des Orientes“ und der „freien, autonomen und demokratischen Organisation des griechischen Stadtstaates“ hingestellt. Dieses Urteil enthält doch nur einen Teil der Wahrheit. Es wird hier der große Einfluß, den die Umwandlung der griechischen Anschauung selbst gehabt hat, nicht genügend in Rechnung gebracht, ganz abgesehen von der Frage, ob nicht der griechische Individualismus selbst eine Grundlage für den politischen Absolutismus gebildet hat.

Die antike Kultur ist den Gefahren, die in der arbeitsteiligen Spezialisierung begründet sind, erlegen. Diese steht an sich in einem gewissen Gegensatz zu den Aufgaben persönlicher Lebensentfaltung. Die Analogie des modernen Zeitalters der Technik drängt sich hier uns von selbst auf. Das Altertum ist an der Aufgabe, das organisatorische Prinzip der Arbeitsteilung mit der Selbständigkeit und Freiheit der Initiative zu vereinigen, gescheitert. Es ist die große Aufgabe, deren Lösung noch heutzutage unserem eigenen historischen Leben obliegt. Eine Kultur, die es nicht vermag, durch zusammenfassende Kräfte die in ihrem Schoß sich bildende Spezialisierung und Mechanisierung zu überwinden, trägt den Keim des Verfalles und Todes in sich. Und das ist eben das Verhängnis der antiken Kultur geworden, daß es ihr letzthin an solchen Kräften fehlte, insbesondere an den Kräften eines großen und starken Volkstums, in dem der einzelne weit über den Kreis seines besonderen Berufes hinaus Anteil an einem größeren, allgemeinen Leben erhält.

Viertes Kapitel.

Die Religion der hellenistischen Frühzeit.

Die große Umwandlung des staatlichen Lebens, die Strömungen und Bewegungen der geistigen Kultur, die den Charakter des Hellenismus vor allem bestimmen, machen auch im religiösen Leben ihren starken Einfluß geltend. An sich sind die vorherrschenden Tendenzen dieser Zeit der Entwicklung einer tieferen religiösen Stimmung nicht gerade günstig.[1] Das Gefühl einer Abhängigkeit von höheren Gewalten muß zurücktreten, wo der Mensch sich ganz auf sich selbst stellt und alles durch seine Vernunft regeln zu können glaubt oder rücksichtslos seinen eigenen Interessen nachgeht. Die überkommenen geheiligten Ordnungen des Staates binden das Individuum nicht mehr, das im Begriff ist, durch sein persönliches Schaffen neue staatliche Bildungen, die das Gepräge seines eigenen Wesens tragen, hervorzurufen. Sie vermögen durch ihre Schranken nicht den leidenschaftlichen Ehrgeiz dessen zu hemmen, der die weite Welt seinem Wagemut und seiner Tatkraft offen sieht. Das trotzige Vertrauen auf die eigene Kraft, der kühne und kluge Gebrauch aller irgendwie in der Welt zur Verfügung stehenden Hilfsmittel fördern, so scheint es, die Zwecke des Individuums besser als die Scheu vor einer Welt göttlicher Wesen, die nur der Phantasie abergläubischer Toren oder der Notwendigkeit, die Masse der Menschen im Zaum zu halten, ihre Entstehung verdankt. Wohl mag man die großen Erscheinungen der Natur, wie Wasser und Erde, Sonne und Sterne als Götter bezeichnen. Für das menschliche Leben kommen andere Götter in Betracht: Gold und Silber, die dem Menschen alles verschaffen werden, was er bedarf, denn die Welt ist käuflich.[2] Gern überläßt auch das Individuum den Himmel den Göttern, um nur die Erde desto völliger und ungescheuter für sich in Anspruch nehmen zu können. Eine bis zum äußersten realistische Politik regelt ihr Verhältnis zur Religion nach dem Maße, in dem diese sich gleich anderen Machtmitteln den Belangen der herrschenden Persönlichkeit unterordnen und dienstbar machen läßt. Die Rücksicht auf eigenen Vorteil und Gewinn, das Streben nach unbedingter Herrschaft und Macht lassen keinen Raum für jene Welt gemeinsamer

---

1) Vgl. auch die schöne Schilderung Wellhausens, Israel. u. jüd. Gesch.[3] S. 233.

2) Menandr. frg. 537.

Empfindungen und Verpflichtungen, die die Voraussetzung für die Religion der Polis bildete. In den die Geschicke der damaligen Welt bestimmenden Ereignissen glaubt man nicht das Wirken von zusammenhaltenden und die einzelnen bindenden Mächten zu erkennen, sondern vor allem die kühnen Taten oder die gewaltigen Frevel einzelner starker Persönlichkeiten. Die ungeheuren Schicksalswechsel, in denen große Reiche gegründet werden und bald wieder zusammenstürzen, gewähren das bewegte Bild eines unaufhörlichen Auf- und Niedersteigens von persönlichen Kräften und Bestrebungen,[1]) die in ihrem Aufeinanderstoßen, in immer neuen, überraschenden Erfolgen und Katastrophen den Lauf der Welt zu beherrschen scheinen.

Dieser Charakter der Epoche findet seine Verkörperung in einer Gottheit, die durch ihr Wesen selbst das Walten göttlicher Mächte aufzuheben scheint, in der Tyche.[2]) Sie ist recht eigentlich die Repräsentantin eines Weltlaufes, der in keiner Beziehung zu ethischen Gesetzen steht, unabhängig von allgemeinen bindenden Ordnungen erfolgt, dessen Wesen eben in einem unerklärlichen, unaufhörliche Überraschungen bringenden Wechsel aller Geschicke liegt.[3]) Die gewaltigen Peripetien in den Lebensschicksalen der Diadochen und Epigonen bilden die Szenerie, in der diese Gottheit die spannenden und erschütternden Dramen menschlicher Ruhmes- und Leidensgeschichte sich abwickeln läßt.

Die Tyche „regiert alles", alle menschlichen Gedanken und Handlungen stehen unter ihrem Einflusse, sind in Wahrheit ihr Werk; „die menschliche Voraussicht ist eitel Rauch und Geschwätz".[4]) Der Mensch steht mit aller seiner Berechnung dem Lauf der Dinge ohnmächtig gegenüber.[5]) Auch Tugend und gerechtes Handeln vermögen nicht die unheilvollen Wirkungen jener rätselhaften, launischen, alles menschliche Leben in einen ungeheuren, unberechenbaren Wirbel hineinziehenden Macht abzuwenden. Wo scheint da noch Raum

1) Vgl. Menandr. frg. 514.

2) Vgl. zum folgenden auch die ausgezeichnete Charakteristik, die Rohde, Gr. Roman 276ff. von der Bedeutung der Tyche in der hellenistischen Periode gibt. Über die Tyche in der früheren griechischen Religion verweise ich vor allem noch auf die Ausführungen von Lehrs, pop. Aufs.² S. 175ff. Vgl. auch Wilamowitz, Hellenist. Dichtung in d. Zeit d. Kallimachos I S. 76. W. Jäger, Hermes 48 S. 445ff. Über die Fortbildung, die in der Folge die Idee der Tyche in positiv ethischem Sinne erfährt, vgl. Immisch, Agatharchidea S. 82f.

3) Vgl. z. B. Menandr. frg. 94. 288. 355. 417ab. 590, auch 531. Vgl. auch schon Eurip. frg. 152. Auf die berühmten Ausführungen des Demetrios von Phaleron über die Tyche (frg. 19 in F. H. G. II S. 368) brauche ich nur hinzuweisen.

4) Menandr. frg. 482. 483. 5) Menandr. frg. 460.

für das Walten höherer Gewalten, zu denen der Mensch mit Ehrfurcht hinaufschaut, übrig zu bleiben?

Die Religion der Griechen ist in einem Maße wie die keines anderen großen Kulturvolkes auf das engste mit der Entwicklung der künstlerischen Kultur verbunden. Die Freiheit und Mannigfaltigkeit künstlerischer Gestaltung verkörpert sich in jener wunderbaren Götterwelt der griechischen Dichtung und Kunst, die in ihrer lebendigen Klarheit und Fülle dauernd mit der Schönheit und schöpferischen Kraft griechischen Wesens verknüpft zu sein scheinen. Man bezeichnet somit diese Religion nicht unzutreffend, wenn man sie Religion der Kunst nennt. Es fehlt ihr wohl nicht an ethischen Motiven, aber vor allem ist doch das ästhetische Streben in ihr herrschend, die inneren Beziehungen, die die Welt durchwalten, in lebendigen Gestalten zu sinnvoller persönlicher Verkörperung zu bringen.[1]) Im künstlerischen Charakter griechischer Religion liegt nun aber ein Element, das ihre religiöse Kraft und Tiefe zu beeinträchtigen droht, wie es gerade die tiefsten religiösen Denker der Griechen richtig herausgefühlt haben. Die große Leichtigkeit und Beweglichkeit, mit der die dichterisch-religiöse Phantasie in immer neuen oder veränderten Gestalten die idealen Gegenbilder menschlicher Lebensbeziehungen schafft, bezeichnet die Gefahr dieser Religion, sich in wechselnden menschlichen Vorstellungen und Stimmungen zu verflüchtigen und die selbständige Existenz göttlichen Wesens im Spiele frei schaffender Phantasie aufzulösen. Diese Gefahr wurde durch die Rationalisierung des geistigen Lebens gesteigert. Schon jene ritterlichen Schichten, aus denen das homerische Epos hervorgegangen ist, zeigen als ihr Lebenselement einen ausgesprochenen Rationalismus, der in der völligen Anthropomorphisierung der göttlichen Gestalten zugleich ein Mittel findet, den Menschen innerlich von den Banne religiöser Vorstellungen loszulösen. Auf dem Niveau menschlichen, ja allzumenschlichen Wesens verlieren die Gottheiten den geheimnisvollen Nimbus unbedingt überlegener Gewalten. Allerdings handelt es sich in der Religion der homerischen

1) Vgl. die tiefen Bemerkungen Rohdes Kl. Schr. Bd. II S. 318ff. und über die ethisch-ästhetische Bedeutung einer Götterwelt für die Griechen insbesondere die schöne, wenn auch etwas einseitig idealisierende und systematisierende Darlegung von Lehrs, Pop. Aufs.[2] S. 150ff. Den künstlerischen Charakter der griechischen Religion bezeichnet wieder in seiner wundervollen Weise J. Burckhardt, Weltgeschichtl. Betracht. 147: „Aber ein wohligeres Mitgefühl gibt es nicht, als das Hineinversenken in jene Welt, wo jeder neue Gedanke sogleich seine poetische Vergöttlichung und später dann seine ewige Kunstform findet und so vieles unaussprechlich bleiben darf, weil die Kunst es ausspricht.“

Gedichte zunächst um gesellschaftlich und zeitlich begrenzte Anschauungen. Es würde sehr verkehrt sein, nach diesen das gesamte religiöse Leben des griechischen Volkes beurteilen zu wollen. Aber den ungeheuren Einfluß, den das homerische Epos auf die geistige Kultur der Griechen ausgeübt hat, müssen wir immer auch bei den religiösen Anschauungen im Auge haben,[1]) und der künstlerische Charakter der griechischen Religion ist mit der weiteren Entwicklung jener geistigen Kultur unzertrennlich verbunden geblieben.

Gewiß haben nun gerade in der nachhomerischen Zeit tiefer gehende religiöse Strömungen das Leben des griechischen Volkes stark bewegt. Das 6. Jahrhundert, das für die religiöse Entwicklung Asiens so bedeutsam gewesen ist, dem im fernen Osten die Wirksamkeit des Kungfutse und des Buddha wie auf alttestamentlichem Boden die letzte große Erhebung des Prophetentums vor der Entstehung des Judentums angehört haben, ist auch für Griechenland ein religiösschöpferisches gewesen. Die delphische Apollonreligion, der eleusinische Mysterienkult und vor allem der dionysisch-orphische Glaube bezeichnen die hauptsächlichen Mittelpunkte und Kraftquellen der griechischen Religion in diesem Jahrhundert.[2]) Die Zusammenhänge der Entwicklung sind allerdings noch vielfach unklar. Namentlich läßt sich die sehr wichtige Frage, wieweit es sich in dieser Religion, besonders in ihrer mystischen Ausprägung, um selbständige Lebensäußerungen griechischen Geistes oder um orientalisches Vorbild handelt, bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung, so lange nicht neues Material neue Möglichkeiten der Entscheidung bringt, kaum mit Sicherheit beantworten.[3]) Es wäre wohl verlockend, von einer großen religiösen Bewegung zu reden, die im 6. Jahrhundert von Asien über Griechenland bis zu dem griechischen Sizilien und Unteritalien reichte. Aber die Überlieferung gewährt uns hierfür keinen einigermaßen sicheren Anhalt, und wir werden uns mit der allgemeinen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, daß die Tatsache der Achaemenidenherrschaft für die Verbreitung gewisser religiöser Vorstellungen von Asien nach dem Westen einen Boden bereitete, der zugleich ein Zukunftsfeld für den religiösen Synkretismus darstellte.

---

1) Nur so verstehen wir auch die Schärfe der Opposition, die gerade von den Gesichtspunkten ernsterer religiösen Lebens aus gegen die homerische Dichtung erhoben worden ist.

2) Vgl. im allgemeinen Rohde, Psyche. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II S. 727ff. O. Kern, Reformen d. griech. Religion, Halle 1918.

3) Vgl. Beil. II.

Mannigfache Fäden waren es jedenfalls, die im 6. Jahrhundert nicht bloß das äußere Leben Griechenlands, sondern auch seine geistige Kultur und seine Religion mit der Welt des Orients verbanden. Und wir können uns sehr wohl vorstellen, daß die achaemenidische Religionspolitik, wenn die Griechen in unmittelbare politische Abhängigkeit vom Perserreich gekommen wären, in ähnliche Fühlung mit der delphischen Priesterschaft und vielleicht anderen Mittelpunkten des religiösen Lebens in Griechenland getreten sein würde, wie mit den Kreisen des Judentums. Der Ausgang des Perserkrieges brachte, wie für die gesamte griechische Kultur, so namentlich auch für die Gestaltung der Religion eine wichtige Entscheidung.[1]) Die griechische Bürgergemeinde gewann nicht nur ihre politische, sondern auch ihre religiöse Autonomie. Die Religion wurde jetzt in vollem Maße Religion der Polis und als solche Sache eines freien und selbständigen Bürgertums. Die Gefahr einer Hierarchisierung der griechischen Kultur wurde so abgewandt, allerdings wurden damit auch manche Ansätze zu tieferer religiöser Anschauung zerstört oder wenigstens zunächst unwirksam gemacht. Die Philosophie emanzipierte sich in zunehmendem Maße von den religiösen Strömungen, die zugleich eine Brücke nach dem Orient gebildet hatten. Der Gegensatz gegen den Orient beherrscht für die Folgezeit die staatliche und geistige Entwicklung Griechenlands.

Die Religion der griechischen Polis verbindet mit der Lebendigkeit und Freiheit in der Gestaltung der religiösen Welt, wie sie der künstlerischen Religion eigen ist, eine gewisse Innigkeit und Stärke religiöser Empfindung. Der Glaube an ein das Einzelleben beherrschendes höheres Recht staatlicher Gemeinschaft findet einen besonders charakteristischen Ausdruck in der Ehrfurcht, mit der das Bürgertum der Polis in seiner besten Zeit vor den diese Gemeinschaft gründenden und schützenden göttlichen Mächten sich beugt. Der religiöse Charakter der Polis kann nicht stark genug betont werden. Die Athener, die die Schlachten der Perserkriege geschlagen haben, für die Aeschylos seine Dramen gedichtet hat, sind eine von dem Glauben an das Walten der vaterländischen Götter innerlich erfüllte Gemeinde; sie stehen anders zu ihren Göttern als die Helden Homers.[2]) Die Gottheiten, die das fromme Herkommen des Staates zu ehren gebietet, sind mit dem Leben des freien selbständigen Bürgertums auf das innigste verbunden. Sie schützen nicht nur den äußeren

1) Die Bedeutung dieser Entscheidung ist von Ed. Meyer (Gesch. d. Altert. III) treffend charakterisiert worden.

2) Vgl. I² S. 55.

Bestand des Staates, sondern repräsentieren auch seine inneren Lebenskräfte, die schöpferische Tätigkeit seines Bürgertums. Für diese nicht despotischer Gewalt unterworfene, aber auch nicht gesetzloser Willkür hingegebene Bürgergemeinde[1]) verknüpft sich — in der tiefsten religiösen Fassung der Staatsidee — mit der göttlichen Macht, die über dem Staate waltet, die heilige Ordnung, deren Verwirklichung das Leben der staatlichen Gemeinschaft erst seiner höchsten Bestimmung zuführt. Nirgends wohl hat diese ideale Aufgabe eines Bürgertums, das in der Erfüllung der heiligen gesetzlichen Ordnung zugleich sein eigenstes inneres Wesen entfaltet, einen lebendigeren und tieferen Ausdruck erhalten als im Verhältnis des athenischen Volkes zu seiner Göttin Athena.[2])

Aber die Polis verfiel. Ihr Bürgertum hörte auf, eine schöpferische Macht zu sein. In das Schicksal der Polis verflocht sich auch das ihrer Gottheiten.

Die Grundlage des Verhältnisses zur Gottheit ist in der griechischen Polis eine andere, als im Orient. Die Götter des Orients, wenigstens des semitischen, sind vornehmlich Gottheiten des Landes. Das Leben eines bestimmten Gottes verbindet sich auf das engste mit dem Boden eines bestimmten Landes, dessen Herr oder Baal er ist.[3]) Die Götter der griechischen Polis sind vor allem Götter des Volkes, der Gemeinde. Sie leben in dem Bürgertum, das sie verehrt.[4]) Sie sind diesem Bürgertum, so hoch sie auch über ihm stehen mögen, gewissermaßen wesensverwandt, während im semitischen Orient der Gott durch eine unausfüllbare Kluft von den ihn verehrenden Menschen getrennt ist. Deshalb kann die orientalische Gottheit sich auch leichter einem anderen Volke, das in den Besitz des Landes kommt, oder einem anderen Herrscher zuwenden. Auf griechischem Boden haben wir für diesen Vorgang aus geschichtlich bekannter Zeit wohl kaum Parallelen.

Mit dem geistigen Niedergang und der politischen Ohnmacht der griechischen Polis verlieren auch ihre Götter ihre innere Kraft und

1) Vgl. Aeschyl. Eumen. v. 519f. 686ff. I² S. 10f.

2) Schon Hegel, Phil. d. Geschichte (Werke 9 S. 65; Ausg. v. Lasson I 2² S. 102) hat dies hervorgehoben.

3) Dies gilt allerdings natürlich bloß von den Gebieten seßhafter Kultur, nicht von den nomadischen oder halbnomadischen Völkern. Bei diesen, z. B. den Moabitern, Ammonitern, ist der Stammesgott auf das engste mit dem Leben des Stammes verknüpft.

4) Auch bei den griechischen Gottheiten fehlt — wie begreiflich — nicht die Beziehung zum Lande. Athena ist nicht nur die Göttin des athenischen Volkes, sondern auch Landesgöttin.

Lebendigkeit. Neue Gewalten und Richtungen des Lebens kommen empor. Die schöpferischen Kräfte in Staat und Kultur offenbaren sich jetzt in den weisen und starken Individuen. Das herrschende Individuum in seiner unbegrenzten Kraft und seiner überlegenen Einsicht stellt das lebenschaffende Prinzip und die alles bestimmende Norm staatlicher Organisation dar. Die geistige und sittliche Kultur gipfelt in der höheren Erkenntnis und Lebenskunst des philosophischen Individuums und empfängt zugleich von diesem ihre untrügliche Regel. So zieht sich auch der religiöse Inhalt der Lebensgestaltungen immer mehr in diesen führenden und herrschenden Persönlichkeiten zusammen. Das göttliche Walten gelangt jetzt nicht mehr so unmittelbar in der Gesamtheit des Bürgertums, sondern vor allem in jenen einzelnen Persönlichkeiten zur Geltung. Die Apotheose des königlichen, durch seine Tugend und Kraft inkommensurablen Individuums ist die Folge der veränderten Lebensrichtungen. Damit ist aber auch eine gewisse Umwandlung der religiösen Auffassung selbst gegeben. Die Götter werden durch die herrschenden Individuen zum Teil in den Hintergrund gedrängt. Deren persönlicher Herrscherwille tritt an die Stelle des gemeinsamen, von den Gottheiten geschützten und vertretenen Gesetzes, das als höchste Instanz des Lebens über dem Bürgertum der Polis stand und dieses innerlich band.[1]) Und anderseits vertritt und ersetzt ihre persönliche Macht die Macht der Götter, von denen man vielfach im besten Falle nicht weiß, ob sie sich um die Verhältnisse der Menschen kümmern. Der mächtige Herrscher aber ist den Menschen nahe, seine Herrschaft macht sich in ihren Wirkungen fühlbar. Er ist den Untertanen mit seiner Hilfe, wenn sie ihrer bedürfen, gegenwärtig.[2]) Als eine lebendige Macht, die in ihr Leben eingreift, wird er ihnen zugleich die höchste Autorität, die Unterwerfung und Gehorsam heischt.

So tritt uns in der Apotheose des hellenistischen Königtums die völlige Anthropomorphisierung hellenistischer Religion entgegen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus können wir den Herrscherkult, über dessen Genesis und entscheidende Motive so viel gestritten worden ist, verstehen. Es handelt sich hier um ein zu göttlicher oder wenigstens gottähnlicher Wirksamkeit gesteigertes menschliches Dasein, um ein Aufsteigen des Menschlichen

---

1) Sehr charakteristisch Anaxarchos bei Plut. v. Alex. 52: *ὁ δὲ* (sc. *Ἀλέξανδρος*) *ἔρριπται κλαίων ὥσπερ ἀνδράποδον ἀνθρώπων νόμον καὶ ψόγον δεδοικώς, οἷς αὐτὸν προσήκει νόμον εἶναι καὶ ὅρον τῶν δικαίων.*

2) Dur. frg. 30.

zur göttlichen Sphäre, das auf der besonderen Kraft eines eigenartigen oder einzigartigen Individuums beruht.[1]) Im Orient finden wir ein Herabsteigen des Göttlichen zum Menschlichen. Hier ist die Anschauung durchaus von der Idee der göttlichen Macht und Herrschaft aus orientiert, das Menschliche, insbesondere auch die Stellung des Königs, ist nur ein Mittel für die Wirksamkeit des Gottes. Ganz anders im Hellenismus. Das Individuum beansprucht hier auf Grund seiner das Maß des Gemeinmenschlichen überragenden gottähnlichen Fähigkeit, auf Grund seiner Leistungen, die das schöpferische Tun der Götter repräsentieren oder ersetzen, göttliche Ehrung. Durch sein persönliches Schaffen begründet es neue Lebenszusammenhänge, befestigt die bisher bestehenden von neuem oder bildet sie um. Wie die Götter der Polis und die Heroen der Vorzeit, die als Archegeten (*ἥρωες ἀρχηγέται* und *κτίσται* oder *οἰκισταί*) verehrt wurden[2]), die äußere und politische Existenz der Stadt, ihre grundlegenden Ordnungen in das Leben gerufen hatten, so verknüpfen sich jetzt die großen politischen Gründungen der Epoche, insbesondere die umfassenden Reichsgründungen, mit der Person der Herrscher, die eben hierin gerade ihre gottähnliche Kraft offenbaren. Nichts kann uns das Wesen dieser Apotheose besser veranschaulichen als ein Vergleich mit dem Lande, in dem die orientalische Form des Gottkönigtums besonders heimisch ist, mit Aegypten. In Aegypten ist es eine Institution, die durch die religiöse Autorität gedeckt und ausgeprägt wird. In der hellenistischen Herrschaft dagegen ist es eine Person, die göttliche Verehrung erhält. Amon-Rê verkörpert sich allgemein in dem aegyptischen Königtum als solchem[3]), und der sakrale Charakter dieser Herrschaft ist wesentlich unabhängig davon, ob der König Amenhôtep oder Thutmosis, Sesostris oder Amenemhet heißt. In dem Träger des Königtums wird eben der Gott selbst verehrt. Der göttliche Charakter des hellenistischen Königtums entwickelt sich erst an einer bestimmten Persönlichkeit als solcher.[4]) Gerade bei dem großen Archegeten hellenistischer Herrschaft, bei Alexander, vermögen wir dies deutlich zu erkennen. Das Primäre ist hier nicht die religiöse Autorität des Zeus Ammon, sondern das unbedingte und unermeß-

1) Vgl. I² S. 481.

2) Über den Zusammenhang des Herrscherkultes mit der griechischen Heroenverehrung habe ich schon I² S. 480ff. gehandelt.

3) Hieraus erklärt sich wohl auch ein Kult, wie ihn einzelne Pharaonen ihrem eigenen Königtum darbringen. Ein solcher Kult würde in den hellenistischen Königreichen kaum denkbar sein.

4) Das Recht dieser Persönlichkeit überträgt sich dann auf die Dynastie.

liche Recht einer großen Herrscherpersönlichkeit. Die religiöse Sanktion der Herrschaft steht nicht außerhalb des persönlichen Inhaltes von Alexanders Lebenswerk, sondern verschmilzt mit diesem. Zunächst in mystischem Halbdunkel gehalten, gewinnt das Verhältnis Alexanders zu Zeus Ammon einen bestimmten Inhalt und seine wahre Bedeutung erst in der Persönlichkeit des Königs selbst, eine klare und unverhüllte Ausprägung erst im weiteren Verlaufe in den Erfolgen seiner Regierung, in dem Fortschritte der Welteroberung und der Weltherrschaft. Wohl hat kluge staatsmännische Berechnung bei der Wahl gerade des Gottes Ammon eine Rolle gespielt. Aber anderseits, was hätte die Autorität des Ammonheiligtums vermocht ohne die Person dessen, der den Willen und die Kraft hatte, sich die Welt zu unterwerfen? Auch das Verhältnis der Verehrenden zum göttlich verehrten Herrscher hat, ursprünglich wenigstens, eine gewisse persönliche Begründung, so stark hier auch der Druck der Machtverhältnisse gewirkt hat. Es findet eine Mitwirkung der Verehrenden statt, eine Erhebung des Herrschers zur göttlichen Sphäre, unter Umständen auch eine Ablehnung oder wenigstens eine Kritik des Anspruches auf gottähnliche Ehren. In dieser Hinsicht gerade ist die Gesandtschaft, durch die Alexander von den griechischen Staaten göttliche Ehren verlangt, von besonderer Bedeutung.

Wenn der Herrscherkult in seiner religiösen Begründung aus einer charakteristischen Fortbildung, einer fortschreitenden Anthropomorphisierung und Politisierung der griechischen Religion zu begreifen ist, so müssen wir nun weiter fragen: Wie hat er auf das religiöse Leben und die religiöse Anschauung selbst gewirkt? Zunächst dürfen wir gewiß sagen, daß der rationalistische Grundzug, der in so hohem Grade die geistige Kultur beherrscht, es den aufgeklärten Geistern erleichterte, sich mit der sakralen Verehrung lebender Individuen abzufinden. Die staatliche Religion war ein Teil der staatlichen Ordnung. Aber diesen Begriff staatlicher Ordnung, den Begriff des Nomos, hatte die individualistische Aufklärung seit der Zeit der Sophistik aufgelöst, ihm seine innerlich verpflichtende Kraft genommen. Forderte es aber das Interesse des Staates, mächtige Herrscher unter die staatlichen Gottheiten aufzunehmen, so konnte das aufgeklärte Individuum, das sich innerlich von der gemeinsamen Lebensordnung der Polis losgelöst hatte, in dem staatlichen Interesse eine Rechtfertigung ebenso für den Königskult wie für den Kult bestimmter Gottheiten finden. Die tatsächliche Hilfe, die man von einem starken Herrscher empfing, die besonderen Beziehungen, in denen das Leben eines Staates oder Volkes zu ihm stand, schienen

seine sakrale Verehrung noch eher zu begründen, als die Verehrung ihrem Wesen nach unbekannter oder dem Leben des bestimmten Staates fernstehender Gottheiten.[1])

So mochte sich das aufgeklärte Denken auch mit dem Herrscherkult auseinandersetzen als einer Einrichtung, die die innere Freiheit und Unabhängigkeit des Individuums wenig beeinträchtigte, um so mehr, da es sich ja nur um einen äußeren Kult zu handeln schien. Aber für das allgemeine Leben waren die Folgen doch bedeutender. Der Königskult war — trotz der Wichtigkeit, die für ihn die Anschauung von einer unendlichen inneren Überlegenheit bestimmter Personen besaß — namentlich ein Ausdruck neuer Machtverhältnisse. Er bezeichnete die Abhängigkeit, in der man sich von der überlegenen Macht einzelner Individuen befand. Zunächst fehlten ihm deshalb auch die Begleiterscheinungen nicht, die überhaupt mit der Verehrung der bloßen äußeren Macht verbunden zu sein pflegen, charakterlose Schmeichelei und Unterwürfigkeit. Wer möchte leugnen, daß gerade auch in der hellenistischen Epoche ein solcher Opportunismus der Lebensanschauung und Lebenshaltung seine tiefgreifenden Wirkungen ausgeübt und die Unabhängigkeit sittlichen Handelns wie die Selbständigkeit religiösen Empfindens untergraben habe?

Auch das dürfen wir nicht verkennen, daß das Leben der Herrscher selbst, die jetzt göttliche Ehren für sich beanspruchten, ihre Verflechtung in die wildesten Machtkämpfe und die gewissenlosesten Intrigen, vielfach dazu beitragen mochte, eine Religion zu diskreditieren, die die Vergötterung von solchen Machthabern gestattete. Wenn es schon bei den Bewohnern des griechischen Olymps zum Teil recht menschlich zuging, so übertrafen in dieser Hinsicht manche der hellenistischen Könige noch beträchtlich ihre göttlichen Vorgänger.

Indessen auf diese Wirkungen des Herrscherkultes dürfen wir unsere Betrachtung nicht beschränken. Er hat noch eine andere Bedeutung. Er steht doch eben in einem inneren Zusammenhang mit der zunehmenden Unselbständigkeit im öffentlichen Leben, dem Mangel freier Selbstbestimmung in den wichtigsten Beziehungen des politischen Daseins. Darüber darf uns auch alle Selbstherrlichkeit des einzelnen Individuums, die wir zunächst noch stark

---

1) Eine derartige Auffassung liegt anscheinend den charakteristischen Äußerungen des Anaxarchos bei Arr. Anab. IV 10, 6f. zugrunde, daß die Makedonen ihren König mit viel größerem Rechte mit göttlichen Ehren schmücken würden, als den „Thebaner" Dionysos und den „Argeier" Herakles, die sie beide eigentlich gar nichts angingen.

ausgeprägt finden, nicht hinwegtäuschen. Es kommt die Zeit, wo jene Verkörperung aller schützenden und neues Leben schaffenden Ordnungen und Kräfte in der umfassenden Gewalt einer überlegenen Herrscherpersönlichkeit, wie sie uns im Herrscherkult entgegentritt, über die Gemüter der Menschen Macht gewinnt. In vollem Umfange tritt diese Wirkung erst ein, nachdem alle früher selbständigen Machtbildungen antiker Kulturwelt in der einheitlichen Gewalt eines Weltherrschers aufgelöst sind.

Diese sakrale Verehrung der obersten Herrschergewalt ist nicht eine durch die Umstände auferlegte Notwendigkeit, mit der man sich äußerlich abfindet. In der Empfindung der Abhängigkeit spricht sich vielmehr eine Stimmung aus, die wir als eine religiöse bezeichnen müssen und in der wir eine gewisse Parallele zur Religion der Polis sehen dürfen. Zugleich kommt hier der Anthropomorphismus antiker Religion zu seiner Vollendung. Es bildet sich dann der Boden, auf dem die Erlösungsreligion allmählich immer mehr Einfluß gewinnt und im weiteren Verlauf eine vorwiegend orientalische Ausprägung der Erlöser- oder Soteridee, die der Frühzeit des Hellenismus noch fern liegt, zur Geltung gelangt. Die Entwicklung der Anschauung erreicht zuletzt ihre Höhe in dem Evangelium von der Geburt des Weltherrschers, der zugleich als Weltheiland gepriesen wird. Eine sehr bezeichnende Parallele und zugleich ein tiefinnerlicher Gegensatz zum christlichen Evangelium!

Eine ganz andere Auswirkung der im Herrscherkulte gipfelnden Entwicklung, als die soeben besprochene, zeigt eine besonders charakteristische Erscheinung der hellenistischen Kultur. Es ist der sogenannte Euhemerismus. In ihm sehen wir die anthropomorphistische Richtung religiöser Anschauung mit einem ausgesprochen rationalistischen Zuge verbunden, der im Grunde die eigentlich religiöse Empfindung aufhebt. Dieser rationalistische Grundzug weist auf einen inneren Zusammenhang, wenigstens eine innere Verwandtschaft mit dem Rationalismus des homerischen Epos und dann vor allem mit der vornehmlich auf jonischem Boden erwachsenen Aufklärung hin. Der Euhemerismus bezeichnet eine pseudo-historische, rationalistische Deutung der Vergangenheit, die als solche zugleich in unmißverständlicher Weise das Wesen der Auffassung der aufgeklärten Gegenwart veranschaulichen will.

Man erlebte es jetzt, wie Menschen zu Göttern oder gottähnlichen Gestalten wurden. Sollte nicht das gleiche mit den bereits längst bestehenden Gottheiten einmal der Fall gewesen sein? Verdankten nicht auch Zeus und die übrigen Götter des Olymp einer solchen Apotheose ihre

göttlichen Ehren? Es schien so für das aufgeklärte Denken die Genesis des Olymp ihre Erklärung zu finden.[1]) Man brauchte nur die heilige Geschichte der großen Götter auszudeuten und umzugestalten nach der Analogie der Gegenwart, sie ganz auf das Niveau menschlicher Erlebnisse zu stellen. Dann waren diese Götter gewaltige Helden, große Weise und Wohltäter der Vorzeit, die durch ihre Taten, Erfindungen und Einrichtungen sich ein Anrecht darauf erworben hatten, durch außerordentliche Ehrungen auf eine übermenschliche Stufe schon bei Lebzeiten erhoben oder wenigstens nach ihrem Tode einer solchen Erhebung teilhaftig zu werden und in ewigem Andenken bei den dankbaren Menschen fortzuleben. Darin bestand ja — nach einer solchen Anschauung — im wesentlichen die Göttlichkeit. Es war eine Entleerung und Degradierung göttlichen Wesens, die damit vollzogen wurde. Aber gerade hierfür waren in dem Denken der Aufklärung schon die Voraussetzungen in reichem Maße vorhanden. Die Götterwelt war bereits in der individualistischen Auffassung der Sophistik nichts anderes als ein Reflex menschlicher Bedürfnisse und Institutionen.[2]) Die Götterverehrung erschien dieser Auffassung nicht mehr als eine gemeinsame innere Lebensnotwendigkeit für ein durch sie verbundenes Bürgertum, sondern als eine auf menschlicher Willkür beruhende Satzung. Die Religion war danach zu einem Ausfluß berechnender Staatsräson geworden. Damit war der entscheidende Schritt geschehen. Die religiöse Ordnung war — ebenso wie der Nomos im allgemeinen — abhängig geworden von den Maßstäben der diese Ordnung nach ihrem eigenen Denken beurteilenden oder nach ihrem Interesse bewertenden Individuen. Die Götter mußten es sich gefallen lassen, nach der Bedeutung, die sie für das aufgeklärte Denken des einzelnen oder für die Verwirklichung der Lebenszwecke der Individuen hatten, auf ihr Existenzrecht hin geprüft zu werden. Die lebendigen Beziehungen zu einer mächtigen Persönlichkeit, deren schützende und Wohltaten spendende Wirksamkeit man in der Gegenwart empfand, erschienen gerade dem aufgeklärten Standpunkt als die beste Rechtfertigung für göttliche Ehrung einer solchen Persönlichkeit.[3]) Lag es da nicht nahe, der-

1) Nissen, Orientation S. 323 kehrt das wahre Verhältnis geradezu um.

2) Vgl. I[2] S. 78f. Auch Jacoby, P.-W. VI 970, VII 2754 und Gercke in Gercke-Norden, Einl. in d. Altertumsw. II S. 309 weisen auf die Bedeutung der Sophistik für den Euhemerismus hin. Meine eigenen Ausführungen haben beide Forscher wohl übersehen.

3) Diese Auffassung tritt sehr deutlich in den Äußerungen zutage, die dem Anaxarchos bei Arrian, Anab. IV 10, 6f. aus Anlaß der Frage der Proskynesis Alexanders zugeschrieben werden. Vgl. oben S. 177, 1.

artige Motive für die Vergöttlichung gerade in jene mythische Vorzeit zu übertragen, in der die Wirkungen einer das gesamte Leben umgestaltenden, die Menschen auf eine höhere Kulturstufe erhebenden Tätigkeit als besonders groß und durchgreifend gedacht werden konnten?[1])

Bereits Prodikos hatte darzulegen versucht, daß die Verehrung bestimmter Gottheiten aus dem *Nutzen* erwachsen sei, den bestimmte Naturerscheinungen den Menschen bringen. ,,Das die Menschen Ernährende und ihnen Wohltätige" sei göttlicher Namen und göttlicher Ehrung teilhaftig geworden.[2]) Es war eine Weiterführung dieses Gedankens auf dem Wege der schon begonnenen rationalistischen Deutung und entsprach einem allgemeinen, in der Aufklärung begründeten Zuge geistiger Anschauung, wenn man den Nutzen, den die Menschen so aus der Natur zogen, auf *Erfindungen* zurückführte und bestimmte Göttergestalten, wie Dionysos, Demeter usw., aus der Apotheose ursprünglich menschlicher Erfinder hervorgehen ließ.[3])

So sind in den geistigen Tendenzen der Aufklärung und in den geschichtlichen Erlebnissen der hellenistischen Gegenwart die Bedingungen für jene Erscheinung gegeben, die wir mit dem Namen: *Euhemerismus* bezeichnen, die Einfügung der Gestalten und Taten der Götter in einen rationalistisch-historischen Pragmatismus, der alles scheinbar Übermenschliche und Wunderbare auf die natürlichste Weise erklärt, die Welt des Göttlichen nicht bloß den Vorstellungen, sondern auch den Interessen der Menschen auf das unmittelbarste nahe bringt. Der *Mythos* selbst wies den zersetzenden Tendenzen gegenüber, die ihn schon lange innerlich ausgehöhlt hatten, keine Kraft des Widerstandes mehr auf. Er hatte immer mehr von seiner Ehrfurcht weckenden Macht eingebüßt. Schon in der Ausgestaltung, die von Euripides dem Drama gegeben war, hatte die äußerste Durchführung menschlich-psychologischer Motivierung den Mythos innerlich aufgelöst, seinen Charakter als heilige Geschichte im wesentlichen zerstört.[4]) In den philosophischen Theorien wurde der Mythos

---

1) Dies ist sehr klar zu ersehen aus der dem Euhemeros zugeschriebenen Äußerung (Sext. IX 17): ,,*ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος*" usw.

2) Prodik. frg. 5 Diels (Fragm. d. Vorsokr.[4] II S. 274f.). D. G. 544. I[2] S. 78, 2.

3) Es ist bezeichnend, daß mit der Anschauung des Prodikos über die Entstehung des Götterglaubens die des Stoikers Persaeos, der gerade die oben im Text dargelegte Ansicht sehr entschieden vertrat, in engen Zusammenhang gebracht wird. (Vgl. D. G. S. 544f.)

4) Gewiß war auch schon früher der Inhalt des Mythos geläutertem sittlichem Gefühl gegenüber vielfach ein unheiliger gewesen, aber erst in der vollen

in der freiesten und willkürlichsten Weise behandelt, den besonderen philosophischen Ansichten und Absichten angepaßt, insbesondere durch allegorische Deutung für bestimmte Zwecke philosophischer Erklärung zurechtgelegt. So verlor er auch auf diesem Wege seine selbständige Bedeutung und mußte sich den besonderen Tendenzen des Individuums anbequemen. Es kam endlich hinzu, daß bereits das traditionelle Element des Mythos durch die große Bedeutung, die der Göttliches und Menschliches miteinander vermischenden Heroensage zukam, den anthropomorphistischen Tendenzen der Deutung und Wiedererzählung großen Vorschub leistete. Der Euhemerismus verdankt also nicht etwa bloß einer bestimmten, launigen oder boshaften, literarischen Erfindung eines witzigen Autors, des Euhemeros von Messene, des Zeitgenossen und „Freundes" des Königs Kassandros, seine Entstehung, sondern er gehört als ein charakteristischer Zug in die gesamte geistige Physiognomie dieser Zeit. Das, was Euhemeros von sich aus gegeben hat, ist anscheinend nur die außerordentlich wirksame literarische Einkleidung, die er einer schon vorhandenen Richtung hat zuteil werden lassen. Es ist, soweit wir zu erkennen vermögen, dem literarischen Konto des Euhemeros gutzuschreiben, daß er zum ersten Male in wirksamster Weise den Versuch machte, Gegenwart und mythische Vergangenheit unmittelbar auf den gleichen Exponenten zu bringen, die Gegenwart sich mit verblüffender Anschaulichkeit in einer scheinbar weit entlegenen Vergangenheit spiegeln zu lassen.

Der Roman des Euhemeros, der unter dem Titel „die heilige Urkunde"[1]) dem griechischen Publikum die wunderbarsten Dinge von einem weitentfernten Lande und einer weitentfernten Vergangenheit berichtete, gab die Geschichte einer Götterdynastie, die ein unverkennbares Abbild der hellenistischen Monarchie darstellte.[2]) Euhe-

---

menschlichen Ausgestaltung kam dieser unheilige Charakter dem sittlich empfindenden Individuum in vollem Maße zum Bewußtsein, und eben damit hatte der Mythos sich selbst innerlich überlebt.

1) Oder, wie Jacoby ἱερὰ ἀναγραφή deutet, „heilige Schrift". Vgl. jetzt auch Norden, Geburt des Kindes S. 85, 1.

2) Die wichtigsten Stellen über die „heilige Urkunde" des Euhemeros sind Diodor V 41ff. VI frg. 2. Sext. Emp. IX 17. 51. Cic. de nat. deor. I 42, 119. Ennius ed. Vahlen² S. 223ff. Lact. div. inst. I 11ff. Plut. de Isid. et Osir. c. 23. — Die obige Darstellung war (für die 1. Auflage dieses Werkes) schon ausgearbeitet, als der Artikel von Jacoby, P.-W. VI 952ff. (vgl. auch den Art. über Hekataeos von Teos [Abdera] P.-W. VII 2750ff.) in meine Hände kam. Ich freue mich der Übereinstimmung in wesentlichen Punkten, namentlich in der Beurteilung der Gesamttendenz des Werkes des Euhemeros, hoffe aber zugleich

meros war, so erzählte er selbst, auf einer seiner Reisen vom glückseligen Arabien aus nach einem im Ozean gelegenen wunderbar lieblichen Eiland, der Insel Panchaea, gelangt. Hier wohnte inmitten einer mit verschwenderischem Reichtum des Bodens und wunderbarer Milde und Anmut des Klimas ausgestatteten Natur ein durch seine Frömmigkeit und vorbildliche Ordnung des staatlichen und sozialen Lebens ausgezeichnetes Volk.[1]) Dieses hatte in seinem zentralen Heiligtum, dem Tempel des triphylischen Zeus, noch eine merkwürdige authentische Urkunde von den Taten, durch die in alten Zeiten die großen Herrscher Uranos, Kronos, Zeus zum Range von Göttern aufgestiegen waren. Auf einer goldenen Säule war der Bericht des Zeus selbst über seine eigenen Taten und die seiner Vorfahren eingetragen.[2]) Ein Berg in der Nähe des Heiligtums, der den Namen des triphylischen Olympos trug, erinnerte an den Wohnsitz dieser Götterkönige. Die Leiter des Volkes, die Priester, führten ihren Ursprung auf die Insel Kreta zurück und behaupteten, daß ihre Vorfahren von dieser durch Zeus selbst nach Panchaea verpflanzt worden seien. Sie vertraten also in ihrem Stamme noch den Zusammenhang mit jener Zeit, in der Zeus als Herrscher auf der Erde geweilt hatte. Und die glückselige Lebensordnung des Volkes selbst sollte wohl auch als ein Zeugnis gelten für die Verbindung, in der das Volk von Panchaea noch mit den Begründern eines höheren und vollkommneren Lebens auf Erden stand. Hatten sich sonst die Spuren ihrer Wirksamkeit fast völlig verloren, in dem weltabgeschlossenen, sich selbst genügenden Dasein der Bewohner von Panchaea waren sie noch zu finden. Die „heilige Urkunde“ des Zeus enthielt in der Geschichte seiner Dynastie zugleich eine Geschichte menschlicher Zivilisation, die an die Taten jener Götterkönige geknüpft war.

An der Spitze der Dynastie stand Uranos, der von dem später triphylischer Olymp genannten Berge auf Panchaea, gewissermaßen

auch, daß meine Darstellung durch diesen Artikel nicht überflüssig geworden ist. Der Beweis, daß E. die „aegyptischen *ϑεολογούμενα*“ (vor allem des Hekataeos von Teos) einfach ins streng Griechische übertragen habe, ist meines Erachtens Jacoby nicht gelungen. — Die Auffassung, die van Gils, Quaestiones Euhemereae, Amsterdamer Dissert. 1902, von der Tendenz der Schrift des Euhemeros vorträgt, ist verfehlt.

1) Gegenüber den älteren Romanen, wie Platons Atlantis und Theopomps Meropis, ist es charakteristisch, daß die Kenntnis des Landes Panchaea nicht auf Erzählungen aus der Vorzeit, sondern auf eigener Anschauung beruht. Vielleicht kam Hekataeos in seiner Schilderung des Landes der Hyperboreer dieser Einkleidung nahe, insofern er sich auf Kunde, die ihm unmittelbar von einem Landsmanne gekommen sei, berufen haben mag (vgl. Rohde, gr. Rom. S. 213).

2) Vgl. hierzu Jacoby, P.-W. VI S. 963f.

der ersten menschlichen Sternwarte, aus den Himmel und die Bewegung der Sterne beobachtete und, vornehmlich wohl auf Grund dieser Kenntnis der himmlischen Phänomene, den Menschen sich als hilfreich und wohltätig erwies. Er war es zugleich, der zuerst die Menschen die Verehrung der „himmlischen Götter“ lehrte. Ihm folgte in der Regierung sein Sohn Kronos, der von seinem Bruder Titan für seine Herrschaft und sein Geschlecht allerlei Nachstellungen und Gefahren zu erleiden hatte. Zuletzt in Gefangenschaft geraten, wurde er durch seinen in der Verborgenheit aufgewachsenen Sohn Zeus befreit. Da diesem nun durch seinen eigenen Vater Nachstellungen bereitet wurden, bemächtigte er sich selbst, nachdem er Kronos besiegt und vertrieben hatte, der Herrschaft. Seinem Großvater Uranos, als dem Stammvater seiner Dynastie, begründete er einen Kult auf Panchaea, das er, wie es scheint, zu seiner eigenen Residenz machte. Zugleich aber breitete er den Einfluß seiner Herrschaft über die ganze Erde aus, gab den Menschen überall Gesetze und lehrte sie eine höhere Kultur, indem er auch Erfindungen anderer, die der Wohlfahrt der Menschen dienten, begünstigte und verbreitete. Zur Sicherung seiner Herrschaft und zur Befestigung seiner Einrichtungen ließ er in allen Ländern, in denen er gebietend und Kultur bringend umherzog, sich selbst Heiligtümer und Kulte errichten und verband mit seiner eigenen sakralen Ehrung zugleich die Namen der ihm verbündeten und befreundeten Herrscher der verschiedenen Länder, die so an das Interesse seiner Königsherrschaft und seines göttlichen Kultes geknüpft wurden.[1]) Am Ende seines Lebens zog sich Zeus nach Kreta zurück, wo er starb und sich von seinen Söhnen, den Kureten, beisetzen ließ. Sein Grabmal mit der Aufschrift: „*Ζὰν Κρόνου*, Zeus der Sohn des Kronos“, ist dort noch erhalten.

Die „heilige Urkunde“ des Euhemeros bedarf, wie es scheint, keines Kommentars. Es ist klar, wo die Urbilder jener Götterdynastie der Vorzeit, deren Schicksale hier aufgezeichnet waren, zu suchen sind. Die Weltherrschaft Alexanders, die sakralen Ehrungen, die er sowie seine Nachfolger in Anspruch nahmen, haben die hervorstechendsten Züge in dem Bilde, das Euhemeros von der Weltmonarchie des Zeus entwarf, geliefert. Einzelne Momente religiöser Überlieferung mochten noch dazu dienen, die völlige Anthropomorphisierung der Göttergestalten, wie sie im Roman des Euhemeros vorliegt, besonders nahe zu legen. In verschiedenen orientalischen Reli-

1) So erklärte Euhemeros die verschiedenen Beinamen des Zeus als solche, die durch politische Verbindung des Herrschers mit anderen Machthabern entstanden waren, wie den Zeus Kasios, Zeus Labrandeus usw.

gionen, in der aegyptischen Osirisreligion wie auch in der kleinasiatischen und in Religionen semitischer Völker Vorderasiens, namentlich der babylonischen, war die Vorstellung verbreitet, daß bestimmte Götter, wenn auch zum Teil nur auf Zeit, gestorben und begraben seien,[1]) und auch im griechischen Bereiche scheint es nicht ganz an Sagen über Gräber einzelner Gottheiten zu fehlen.[2]) Der aegyptische Boden bot neben der Osirissage noch eine besondere Anknüpfung für eine euhemeristische Deutung durch die Tradition von Götterkönigen, die der geschichtlichen Zeit vorangegangen sein sollten.[3]) Es ist deshalb besonders begreiflich, wenn die Darstellung, die Hekataeos von Teos von der ältesten Geschichte und der Religion Aegyptens gab, wie es scheint, durchaus von einem ähnlichen Geiste wie der Roman des Euhemeros erfüllt war. In der in der Hauptsache auf ihn zurückgehenden Schilderung Aegyptens, die Diodor im I. Buche gibt,[4]) spielen Osiris und Isis, die göttlichen Vorbilder oder Abbilder der Ptolemaeerherrschaft, die Rolle, die in dem Roman des Euhemeros dem Zeus zufiel.[5]) Die Herrschaft

1) Über die babylonischen Vorstellungen vgl. Zimmern K. A. T.^{3} S. 371. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, 1903. Meißner, Babylonien u. Assyrien II S. 134f.

2) Über das Zeusgrab auf Kreta vgl. Kallim. hymn. Jov. v. 8f. Clem. Alex. Protr. II 37, 4. Diod. III 61, 2. VI 5, 3. Cic. de nat. deor. III 53 u. a. Rohde, Psyche I^2 S. 131, 1. Gruppe, Griech. Mythol. S. 1500, 5. Über das Grab des Dionysos Philoch. frg. 22f. Plut. de Isid. et Osir. 35. Die nach Rohde a. O. S. 130 von Euhemeros hervorgezogene, nach Wilamowitz, Eurip. Hippolytos S. 224, 1 auf eine dem Epimenides zugeschriebene Darstellung zurückgehende Sage vom Zeusgrab auf Kreta ist wohl nicht, wie Rohde meinte, aus dem Wohnen des Gottes in einer Höhle hervorgewachsen, sondern es ist hier wahrscheinlich der Einfluß einer der kleinasiatischen verwandten religiösen Vorstellung anzunehmen; vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^3 S. 724f.

3) Auf dieses Moment haben, wie ich nachträglich bemerkt habe, auch schon Schwartz, Rh. Mus. 40 S. 260 und Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, S. 90 hingewiesen. Auch die in Aegypten erfolgte Vergötterung des Imhôtep (Imuthes-Asklepios) — vgl. Sethe, Untersuch. z. Gesch. u. Altertumsk. Aegyptens II 4. Roeder P.-W. IX 1213ff. — mag hier erwähnt werden.

4) Nach dem Vorgange von Droysen, Gesch. d. Hellenism. III 1 S. 47, 2 und K. Müller, F. H. G. II S. 391 hat dies ausführlich nachgewiesen Ed. Schwartz, Rh. Mus. Bd. 40; vgl. auch P.-W. V 670ff. Jacoby, P.-W. VII 2758ff. Natürlich ist es schwer festzustellen, inwieweit bei Diodor die ursprüngliche Darstellung des Hekataeos durch spätere Darstellungen erweitert und im euhemeristischen Sinne systematisiert worden ist. Auch scheinen einzelne Bemerkungen wie z. B. Diod. I 27, 2 nicht auf die allererste Zeit der ptolemaeischen Herrschaft hinzuweisen.

5) Diod. I 14ff.; vgl. auch Plut. de Isid. et Osir. 13. Es mag wohl angenommen werden dürfen, daß die auch bei Plut. Is. u. Osir. 13 und Diodor (namentlich I 17, 1. 27, 5) nicht ganz fehlende Erobertätigkeit des Osiris in Zügen alter

des Osiris war ebenfalls über die gesamte Welt ausgedehnt, und diese Weltherrschaft diente zugleich vor allem, wie die des Zeus bei Euhemeros, als Grundlage einer höheren Zivilisation des Menschengeschlechtes, zur Verbreitung von allerlei wohltätigen Erfindungen auf der Erde. Als Lohn für die erwiesenen Wohltaten erfolgte die göttliche Verehrung,[1] und die eigene urkundliche Bezeugung ihrer Taten durch Osiris und Isis auf Inschriften, die sich bei ihren angeblichen Grabmälern im arabischen Nysa befanden, fehlte ebenfalls nicht.[2] Auch ein anderer Darsteller aegyptischer Religion, der wenigstens mit Wahrscheinlichkeit in diese Zeit gesetzt wird, Leon von Pella,[3] verrät in den wenigen uns erhaltenen Fragmenten deutlich die euhemeristische Ausgestaltung der heiligen Geschichte Aegyptens.[4]

Die im euhemeristischen Geiste gehaltenen Erzählungen der alten Göttergeschichten zeigen nicht nur in den großen Umrissen der Darstellung den Einfluß der zeitgeschichtlichen Ereignisse, sondern auch in der Ausmalung im einzelnen treten uns charakteristische Erlebnisse und Einrichtungen der hellenistischen Monarchie mit unverkennbarer Deutlichkeit entgegen. Osiris führt eine Organisation Aegyptens durch, die den organisatorischen Einrichtungen Alexanders in Aegypten auffallend entspricht.[5] Die Art, in der die Mithelfer und Berater seiner Herrschaft erwähnt werden, erinnert sehr an die Institutionen ptolemaeischer und anderer hellenistischer Höfe.[6] Osiris errichtet ein Heiligtum seiner Eltern Zeus und Hera, wie Ptolemaeos Philadelphos den Kult seiner Eltern, der *ϑεοὶ Σωτῆρες*,

---

aegyptischer Tradition selbst ein gewisses Vorbild hat (vgl. Erman, Aegypt. Relig. S. 35, Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos — in Sethes Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Aegyptens IV 2 — S. 22 f.). Aber diese ursprünglichen Züge einheimischer Überlieferung sind durch den griechischen Charakter einer systematischen euhemeristisch-rationalistischen Pragmatisierung fast völlig verwischt. Die beiden aegyptologischen Forscher, namentlich Schäfer, überschätzen die Echtheit und Ursprünglichkeit der griechischen „Überlieferung". Neuerdings hat Sethe, Nachr. Gött. Ges. 1922 S. 233 f., versucht, Osiris als vergötterten alten König zu erweisen.

1) Ein Unterschied von der Darstellung des Euhemeros war hier insofern vorhanden, als bei diesem von der Selbstvergötterung des Zeus berichtet war.

2) Diod. I 27, 3 ff.; vgl. auch J. G. XII 5 nr. 14. 739 (Inschriften von Jos und Andros).

3) F. H. G. II 331 f. Eine sichere Zeitbestimmung ist allerdings wohl kaum möglich.

4) Sehr charakteristisch tritt dies uns vor allem in frg. 6 entgegen, das mit Ennius' Euhem. frg. 8 Vahlen und Diod. V 65, 2 zu vergleichen ist. Daß Leon von Pella in der euhemeristischen Denkweise und Literatur eine gewisse führende Rolle gespielt hat, scheint sich aus frg. 5 zu ergeben.

5) Diod. I 17, 3; vgl. Arr. anab. III 5, 4.

6) Diod. I 17, 3.

einführt.[1]) Dionysos gründet den Tempel seines Vaters Ammon, nachdem er erfahren hat, was ihm dieser vorausverkündet hat, nämlich daß er die Herrschaft über die ganze Welt gewinnen und sakrale Verehrung als Gott erhalten werde.[2]) Wenn ferner Dionysos — in der bei Diodor erhaltenen Schilderung seiner Taten — sich bereit zeigt, die im Kampfe gemachten Gefangenen in ihre Heimat zu entlassen oder unter seine Truppen aufzunehmen und die so unerwartet Geretteten alle bei ihm Kriegsdienst nehmen,[3]) so entspricht dieser Zug fast genau dem Verfahren Alexanders gegen die griechischen Söldner.[4]) Die Städtegründungen des Dionysos in Indien, von denen Diodor nach Megasthenes erzählt, sind den Städtegründungen hellenistischer Herrscher nachgebildet.[5]) Und ist nicht der bestimmende Einfluß, den schon in dem Roman des Euhemeros die Frauen der Götterdynastie auf den Verlauf der Ereignisse ausüben, das deutliche Spiegelbild der bedeutenden Rolle, die an den hellenistischen Höfen und in den politischen Verwicklungen der Diadochenzeit die weiblichen Mitglieder der neuen Herrscherdynastien spielen?

Für die rationalistische Anschauung ist die bewußt-berechnende, technische Gestaltung des Lebens besonders wichtig. Die Erfindungen spielen zu allen Zeiten für sie eine große Rolle. „Erfinder sind die Lieblingsgegenstände der Weltgeschichte", sagt ein Hauptvertreter moderner rationalistischer Geschichtschreibung.[6]) Auch in den pseudohistorischen Berichten euhemeristischer Literatur traten die Erfinder, als die größten Wohltäter der Menschheit, stark hervor. Den zu Königen der Vorzeit gewordenen Göttern wird die Erfindung alles dessen, was für das menschliche Leben nützlich ist, zugeschrieben.[7]) Schon der Stoiker Persaeos, der Schüler des Zenon, der in seiner Auffassung von der Entstehung des Götterglaubens an die Ansicht des Sophisten Prodikos anknüpfte,[8]) führte

1) Diod. I 15, 3. Bei Euhemeros wird nur der Kult des Uranos von Zeus eingerichtet; hier dagegen sehen wir die unmittelbare Anpassung an die Verhältnisse des Ptolemaeerhofes.

2) Diod. III 73, 1; vgl. Diod. XVII 93, 4 (über Alexander): *τὸν δ' Ἄμμωνα συγκεχωρηκέναι τὴν ἁπάσης τῆς γῆς ἐξουσίαν.*

3) Diod. III 71, 5. Zum Dank für die unerwartete Rettung wird Dionysos zum Gott proklamiert.

4) Arr. anab. III 23, 9. 24, 4f.

5) Diod. II 38, 5: *πρὸς δὲ τούτοις πόλεων τε ἀξιολόγων γενηθῆναι κτίστην, μεταγαγόντα τὰς κώμας εἰς τοὺς εὐθέτους τόπους.*

6) Schloezer, Weltgeschichte (Ausg. v. 1792) S. 69.

7) In dem der Kaiserzeit angehörenden großen Isishymnos von Oxyrhynchos (Oxyrh. Pap. XI 1380 S. 190ff.) wird die Allgöttin Isis als „*εὑρέτρια πάντων*" bezeichnet. (v. 185f.)

8) Vgl. S. 180, 2 1. I² S. 78, 2.

den Nutzen, den die Menschen aus der Natur zogen, auf bestimmte Erfindungen zurück und ließ bestimmte Göttergestalten wie Dionysos und Demeter aus der Apotheose ursprünglich menschlicher Erfinder hervorgehen.[1]) In der von Diodor wiedergegebenen Schilderung der Königsherrschaft des Osiris und der Isis in Aegypten haben diejenigen in der Umgebung des Königs eine bevorzugte Stellung, die durch irgendwelche Erfindungen hervorragen, vornehmlich Hermes, dem die wichtigsten „für das gemeinschaftliche Leben der Menschen nützlichen" Errungenschaften verdankt werden.[2]) Nach einer angeblich auf aegyptische Priester zurückgehenden besonderen Überlieferung soll sogar einem der ältesten Könige, dem Hephaestos, eine Erfindung — die des Feuers — den Weg zum Thron gebahnt haben. Der große babylonische Gesetzgeber und Erfinder, Oannes, von dessen segensreichem Wirken Berosos in seinem Werke über Babylonien erzählte, der wohl dem Gotte Ea gleichgesetzt werden muß, hat nach diesem Autor sogar über die Entstehung (der Menschen oder der Welt?) und über die Staatsverfassung geschrieben und so seine Lehren den Menschen übermittelt. Es paßt durchaus in den Rahmen solcher euhemeristischer Darstellungen, wenn auch noch berichtet wird, daß diese Wohltäter der Menschheit in der Wissenschaft vom Weltall, insbesondere in der Astrologie bewandert gewesen seien.[3])

1) D. G. 544f.

2) Eine gewisse Anknüpfung an einheimische Vorstellungen mochte die Rolle, die hier Hermes spielt, vielleicht in den Diensten finden, die nach aegyptischen Erzählungen Thot dem Sonnengotte bei der Führung seiner Herrschaft geleistet hatte (Erman, Aegypten I 131; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 123, 3). Anderseits scheint Thot im Osirismythos als hilfreicher und tatkräftiger Beistand des Osiris hervorgetreten zu sein (vgl. Schäfer in Sethes Untersuch. z. Gesch. u. Altertumsk. Aegyptens IV 2 S. 26).

3) Diod. I 13ff. über die alten (göttlichen) Könige Aegyptens, namentlich I 13, 3 über Hephaestos, I 15, 4f. über die Erfinder in der Umgebung des Osiris, I 16, 1f. über Hermes (vgl. auch III 60, 4), III 56, 3 über Uranos bei den Atlantiern, VI 2, 2 über Uranos auf der Insel Panchaea (vgl. auch Ennius frg. VIII ed.[2] Vahlen), III 58, 2 (Kybele), III 70, 3 (Athene), IV 4, 3 (Silenos), II 38, 5, III 70, 7f. über Dionysos. — Die Söhne und Töchter des Uranos und der Ge erweisen sich alle durch bestimmte Erfindungen als Wohltäter und Wohltäterinnen und gewinnen dadurch Ehren und unsterbliches Andenken (Diod. V 66, 3; vgl. auch V 77, 4). Sehr bezeichnend ist die Erzählung von Hestia als der Erfinderin des Baus der Häuser (Diod. V 68, 1). Charakteristisch ist auch die allgemeine und gleichmäßige Verbreitung derartiger Erfindungen im Menschengeschlecht; sie dienen also in gewissem Sinne dazu, die Unterschiede in der Menschheit, namentlich den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren möglichst zu beseitigen oder abzuschwächen (vgl. auch, was Diod. V 68 über die Erfindung des Getreidebaus, III 73 über die der Weinkultur gesagt wird). Vgl.

Die euhemeristische Pragmatisierung der Göttersage wurde — in dem Bestreben, sie möglichst zu systematisieren — auf die verschiedensten Göttergestalten angewandt.[1]) Sie wurde auch eine wichtige Grundlage synkretistischer Auffassung und Erklärung und ganz besonders auf solche Götter übertragen, die einer synkretistischen Deutung vornehmlich zugänglich waren.[2]) Neben Zeus,

---

auch Philo Bybl. frg. 1, 7. 2, 7ff. (F. H. G. III 564. 566ff.). — Für die Erzählungen über die Erfindungen und Gesetze der ältesten aegyptischen Könige boten wohl gewisse einheimische Traditionen und Anschauungen eine Grundlage, insbesondere das, was die Aegypter von Thot, dem Hermes der Griechen, von den auf diesen zurückgehenden heiligen Gesetzbüchern (vgl. Diod. I 94, Diog. Laert. prooem. 11. Erman, Ägypten I 204) oder von Imhotep (vgl. S. 184, 3) berichteten (vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 123); vgl. auch was aus Manetho über Athotis, den Sohn des Menes, mitgeteilt wird: *ἰατρικήν τε ἐξήσκησε καὶ βίβλους ἀνατομικὰς συνέγραψε* (F. H. G. II 539. Euseb. ed. Schoene I 138) usw. In der Darstellung Manethos von den ältesten ägyptischen Herrschern war wahrscheinlich auch schon ein Einschlag griechischer Anschauung enthalten. Das Charakteristische in den griechischen Berichten dieser Epoche ist die systematische Durchführung der rationalistischen Auffassung. Das was Berosos frg. 1, 3 = F. H. G. II 496f. von der Tätigkeit des Oannes erzählt, mag auch zum Teil auf ältere babylonische Vorstellungen von Offenbarungen des Gottes Ea zurückgehen (vgl. Zimmern, KAT³, S. 536f. Jeremias, Art. Oannes in Roschers Lex. d. gr. Mythol. III 590ff.). Aber es erscheint doch als sehr fraglich, ob gerade auf Grund der Oanneslegende bei Berosos mit Zimmern a. O. S. 534f. gefolgert werden darf, daß in Babylonien alles Wissenswerte als bereits von Uranfang her von den Göttern den Menschen offenbart gelte. Wie Zimmern selbst hervorhebt, ist aus den keilschriftlichen Originaltexten noch nichts mit Sicherheit über diese Offenbarungen des Oannes zu entnehmen. Noch weniger kann die sehr apodiktisch vorgetragene Erklärung v. A. Jeremias, Monotheist. Ström. innerh. d. babyl. Relig. S. 8 f. Alt. Test. im Lichte d. alt. Orients 2. Aufl., S. 43f., insbesondere seine Deutung auf das „Offenbarungsbuch des gestirnten Himmels“ als sicher gelten. Auch hier wieder ist die systematische Zurückführung aller Lebensgestaltungen auf den ursprünglichen Gesetzgeber — wie sie in den babylonischen Texten durchaus nicht hervortritt — für die hellenistische Zeit charakteristisch, und der Bericht des Berosos muß in den Gesamtrahmen dieser hellenistischen Auffassung eingefügt werden. Besonders bezeichnend für den hellenistischen Charakter der Darstellung des Berosos ist, daß nach ihm Oannes auch schon über die Staatsverfassung geschrieben hat.

1) Namentlich bezeichnend ist in dieser Beziehung Diod. V 66ff. Hier tritt der systematische Charakter des euhemeristischen Pragmatismus darin zutage, daß den einzelnen Gestalten der Theogonie, die der hesiodischen Theogonie entnommen sind (Bethe, Hermes XXIV 402ff.), der Reihe nach bestimmte Erfindungen zugeschrieben werden.

2) Auf diesen allgemeinen synkretistischen Zug der euhemeristischen Literatur möchte ich mehr Wert legen, als auf den Einzelzug Diod. VI frg. 1, 10 (Verbindung des Zeus mit Belos), den Schnabel (Berossos u. d. babylon.-hellenist. Literatur, S. 79) als grundlegend für den Synkretismus des Hellenismus ansieht.

Uranos und Kronos, neben den aegyptischen Gottheiten Isis und Osiris ist es vor allem Dionysos, der in der euhemeristischen Erzählungsliteratur hervortritt.[1] Begreiflich genug, denn gerade das Bild dieses Gottes war in der Sage besonders stark in das Menschliche ausgestaltet; schon die Dichtung des 5. Jahrhunderts wußte von weiten Zügen des Dionysos durch die Welt zu berichten[2], und in vollem Maße war dann das Bild des Welteroberers und Weltherrschers Dionysos unmittelbar aus den Eroberungszügen Alexanders hervorgewachsen.

Die allgemeine Welt ist der Schauplatz der Taten der euhemeristischen Gottheiten, wie sich dies für die Vorgänger des makedonischen Weltherrschers geziemt. Aber die Erzählung knüpft an besondere Länder als die Ursprungsländer der zu Göttern gewordenen menschlichen Herrscher an, an Länder, die durch alte Traditionen und eigenartige Institutionen das Andenken an die Wirksamkeit jener Götterkönige bewahren. Neben das Fabelland Panchaea des Euhemeros tritt das sagenhafte Volk der Atlantier, von dem Diodor im III. Buche[3] ausführlich berichtet. Es ist, wie das Volk der Panchaeer, ein durch Frömmigkeit ausgezeichnetes Volk.[4] Und wie die uralten Traditionen einheimischer Kultur gerade Aegypten als geeignet erscheinen ließen, der neuen Theogonie zur Heimat zu dienen[5], so scheint man auch bestrebt gewesen zu sein, anderen Ländern von alter und berühmter Kultur den Ursprung dieser euhemeristischen Göttergestalten zuzuweisen.[6] Daß die Insel Kreta, die schon in

1) Vgl. namentlich Diod. III 62 ff. IV 2 ff. 2) Eurip. Bakch. v. 13 ff.
3) Diod. III 56 ff. 4) Diod. III 56, 2.

5) Schon Platon läßt im Timaeos (22 f.) seinen aegyptischen Priester dem Solon gegenüber in charakteristischer Ausführung das Alter aegyptischer Erfahrung gegenüber der Jugendlichkeit der Hellenen hervorheben.

6) An Phrygien knüpfte, wie es scheint, die unter dem Namen des Diagoras von Melos gehende Schrift: *Φρύγιος λόγος* (vgl. Diels, Fragm. d. Vorsokr. II⁴ S. 124 Z. 6 ff.) an. Vgl. auch Diod. III 58. 59. 67. Reitzenstein, 2 religionsgeschichtl. Fragen S. 94 f. Reitzenstein, Poimandres S. 164 f. Verwandten Inhaltes mag auch die ps.-demokritische Schrift *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* (Diels Fragm. d. Vorsokr. II⁴ S. 122 f.) gewesen sein. Vielleicht ist auch wenigstens für den Kern der von Philon von Byblos herrührenden, unter dem Namen eines alten phoenikischen Autors Sanchuniathon gehenden euhemeristischen Bearbeitung der phoenikischen Göttergeschichte (F. H. G. III 563 ff.) schon eine hellenistische Vorlage anzunehmen. Die Ableitung des Alphabets aus Phoenikien bildete wohl ein besonders wirksames Motiv, gerade dieses Land zu einem Stammlande der anthropomorphen Götterwelt zu machen. Taautos (der aegyptische Gott Thot oder Hermes) hatte ja nach Philon die Kosmogonie und Theogonie zuerst aufgezeichnet. In dem Werke des Philon war der euhemeristische Pragmatismus anscheinend mit vollständiger Systematik

der Erzählung des Euhemeros eine Rolle gespielt hatte, auch weiter in der euhemeristischen Literatur bedeutsam hervortrat, ist begreiflich, denn nach alter Sage hatte ja auf Kreta die Wiege des Zeus gestanden.

Wir haben die „Theologie" des Euhemeros einem großen Zusammenhange geistiger Auffassung, der die religiöse Anschauung der hellenistischen Periode entscheidend beeinflußt hat, einzufügen versucht. Die Voraussetzung, die unserer Darstellung zugrunde liegt, ist, daß Euhemeros wirklich mit seinem Roman eine didaktische Tendenz befolgte, daß er eine Erklärung der volkstümlichen Vorstellungen von den Göttern und den sakralen Institutionen geben wollte. Aber ist diese Voraussetzung gerechtfertigt? Sollen wir einem nicht bloß aufgeklärten sondern auch witzigen Manne, wie es Euhemeros allem Anschein nach doch war, zutrauen, daß er selbst an das geglaubt habe, was er in seinem Roman berichtete? Hat er nicht durch die Art der Einkleidung selbst dafür gesorgt, daß der phantastische Charakter seiner Erfindung und Darstellung zur Genüge deutlich werde? So scheint eine andere Auffassung seines Romans näher zu liegen. Sollten wir nicht berechtigt sein, in ihm eine Satire zu sehen, die den ganzen Herrscherkult der damaligen Zeit dem Spotte preisgeben wollte, einen „witzigen Hieb gegen Thron und Altar", wie es von einem Forscher ausgedrückt worden ist[1])? Es werden uns einige Züge aus dem Roman berichtet, die in ihrer Pikanterie kaum zu der Tendenz ernsthafter Belehrung zu passen scheinen, so wenn Kadmos Koch des Königs der Sidonier gewesen und mit Harmonia, der Flötenspielerin des Königs, durchgegangen sein soll[2]), oder wenn — in der lateinischen Bearbeitung des Ennius — der Venus die Erfindung der Bordellkunst zugeschrieben wird.[3]) Wenn aus der Darstellung des Euhemeros hervorging, daß die Göttlichkeit der zeitgenössischen Herrscher in Wahrheit nichtig war, indem auch die Götter selbst, zu deren Höhe die Könige erhoben wurden, ursprünglich nichts anderes als Menschen waren, wollte er damit nicht diese ganze Apotheose lächerlich machen? So einfach ist nun aber die Lösung des Problems doch nicht. Darüber kann ja allerdings kein Zweifel sein, daß durch die Darstellung des Euhe-

ausgestaltet, indem die Erfindungen der einzelnen Vertreter dieser Göttergenealogie den Gang menschlicher Kulturentwicklung überhaupt veranschaulichten. Ich glaube, daß E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 278 den Wert dieser Pseudoüberlieferung zu hoch einschätzt, wenn er in der hier gegebenen Verbindung der Götter und der Göttermythen mit der Begründung der Kultur ein ursprüngliches Element anerkennt.

1) Schwartz, Griech. Roman, S. 106.

2) Athen. XIV 658f.

3) Ennius, Euhem. frg. 12 Vahlen.

meros der Nimbus der Göttlichkeit wesentlich abgeschwächt wurde. Das Absichtliche und Künstliche in der Schaffung dieser Götter trat viel zu stark hervor, als daß nicht der innere Wert dieser Ehrung hätte herabgedrückt werden müssen. Aber es liegt kein Beweis dafür vor, daß Euhemeros, wenn er die Entstehung der historischen Götter durch seine menschlich-historische Pragmatisierung erklärte und ihnen so ihre selbständige Bedeutung nahm, damit unbedingt ihre Verehrung als unnütz oder als abergläubische Torheit habe bezeichnen wollen. Auch schon Anaxarchos, der in seiner philosophischen Auffassung dem Euhemeros sehr nahe stand, hatte die Apotheose Alexanders gerechtfertigt und hatte gewiß nicht damit gemeint, seinen aufgeklärten Standpunkt preiszugeben. Es ist doch sehr bemerkenswert, daß Euhemeros ausdrücklich die zivilisatorische Wirksamkeit des Zeus hervorhob. Dieser machte durch seine Herrschaft und die von ihm gegebenen Gesetze dem ungeordneten und unzivilisierten Leben der Menschen ein Ende.[1]) Das was Euhemeros für sich und seine Gesinnungsgenossen verlangte, war nur das Recht des gebildeten und aufgeklärten Mannes, sich innerlich über jene „Religion“ zu erheben. Er bedurfte ja ihrer nicht. Sie diente hauptsächlich der Masse der Menschen zu ihrer Belehrung und Hebung oder zu ihrer Einschüchterung und Züchtigung. Beruhte auch die Götterwelt durchaus auf menschlicher Satzung, auf absichtlicher Berechnung und künstlicher Überlegung, so konnte der Glaube an sie immerhin auch wohltätige Folgen haben, und die berechnenden Menschen erschienen wohl sogar als berechtigt, an Stelle der von ihnen geschaffenen unsichtbaren Götter, die die menschlichen Ordnungen schützen sollten, auch sich selbst als Götter den Menschen zu präsentieren, wenn dadurch die Interessen ihrer Herrschaft und zugleich menschliche Wohlfahrt gefördert wurden.[2])

1) Sext. IX 17. Enn. frg. 9 Vahlen. Ähnliches wird Diod. I 14, 1 von Osiris und Isis und III 56, 3 von dem Uranos der Atlantier gesagt. Ebenso sagt es Isis von sich in den Inschriften von Jos (v. 25f.) und Andros (v. 45ff.). Vgl. auch Stob. ecl. I 49 S. 406 W. Norden, Geb. d. Kindes S. 136,2.

2) Hirzel, Dialog I 397, 1 macht mit Recht auf die Berührung von Sext. IX 17 mit dem Anfang von Kritias' Sisyphos frg. 1 aufmerksam. Aus der oben gegebenen Darlegung ergibt sich der innere Zusammenhang, in dem die Theorie des Euhemeros mit der durch das Kritiasfragment repräsentierten Theorie der jüngeren Sophistik stand. Auch die Motivierung, die sich in der euhemeristischen Darstellung bei Diod. I 14, 1 und 3 für die Annahme einer höheren gesetzlichen Lebensordnung durch die Menschen findet, zeigt die innere Verwandtschaft mit der individualistisch-utilitaristischen Anschauung der Sophistik. Das eigene Interesse und die Furcht vor der Strafe bewegen die Menschen, sich der ihnen durch Isis gebrachten Ordnung zu unterwerfen.

So spricht der innere Zusammenhang, in dem der Roman des Euhemeros mit großen geistigen Zeitströmungen steht, doch für eine wesentlich didaktische Tendenz dieser Dichtung. Die Art, wie der nüchterne Kern der Erzählung von der phantastischen Einkleidung sich abhebt[1]), verstärkt diesen Eindruck, und zu dem nämlichen Ergebnis führt die lehrhafte Absicht, die aus der Schilderung der staatlichen und sozialen Ordnung Panchaeas herausgelesen werden darf.[2]) Diese wird geradezu als vorbildlich geschildert. Es würde nun natürlich pedantisch sein, wenn wir annehmen wollten, daß die satirische Tendenz hinter dem didaktischen Charakter des Romans völlig zurückgetreten sei und daß die Gelegenheit, Ereignisse und Anschauungen, vielleicht auch Persönlichkeiten seiner Zeit in dem ergötzlichen Spiegel erfundener Geschichten zu zeichnen, nicht manche satirische Anspielungen in der Darstellung des Euhemeros veranlaßt habe. Aber das berechtigt uns noch nicht, die satirisch-polemische Absicht einseitig zu betonen[3]) und zwischen dem Roman

1) Dies ist schon von Rohde, Gr. Roman, S. 224, treffend hervorgehoben worden.

2) Eine eindringende Erörterung in dieser Richtung hat Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. antiken Welt II S. 372 ff. gegeben.

3) Hirzel, Dialog I S. 394 ff. meint, daß die Schrift des Euhemeros eine gegen die Ptolemaeer gerichtete Tendenzschrift aus dem Kreise des Kassandros gewesen sei. Sie habe zeigen sollen, auf wie schwachem Grunde die dünkelhafte und prunkende Hoftheologie und religiöse Orthodoxie von Alexandreia stehe. Diese Auffassung kann natürlich nicht aufrecht erhalten werden, wenn die oben im Texte gegebene Darlegung richtig ist. Es darf ohne weiteres zugegeben werden, daß am Hofe des Kassandros „eine freiere Luft geweht" habe als zu Alexandreia. Auch ist es durchaus denkbar, daß sich einzelne satirische Anspielungen auf den Hof der Ptolemaeer im Roman des Euhemeros fanden. Aber die Apotheose, um die es sich in diesem Roman handelt, war eine nicht allein auf die Ptolemaeerherrschaft beschränkte Erscheinung. Sie war damals schon weiter verbreitet, als auch Jacoby, P.-W. VI S. 967 zugestehen will. Das ptolemaeische Königtum konnte also durch die Schilderung des Euhemeros wohl kaum ausschließlich getroffen werden, und es ist doch auch sehr fraglich, ob zu der Zeit, als Euhemeros schrieb — etwa im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts —, jene alexandrinische Hoftheologie, an die Hirzel denkt, schon so weit ausgebildet war, daß sie eine so umfassende Polemik hervorgerufen haben sollte. Wenn im Roman des Euhemeros die als vorbildlich dargestellte Lebensordnung des Staates auf Panchaea doch die Apotheose zur Voraussetzung hatte, so ist dies — auch trotz des Zugeständnisses, das Hirzel S. 395 macht — kaum damit in Einklang zu bringen, daß Euhemeros von jenen freieren Anschauungen am Hofe des Kassandros aus die Vergötterung von Menschen entschieden bekämpft haben soll. Das Argument endlich, das Hirzel aus dem Fehlen des Königtums auf Panchaea für einen besonderen Einfluß der am Hofe des Kassandros im Gegensatze zu anderen Diadochenhöfen, vor allem dem von Alexandreia, geltenden Anschauung ableitet, ist hinfällig, da seine auf Plut. Demetr. 18 zurückgehende Meinung, daß Kassandros den Königstitel verschmäht habe, durch die Inschrift Syll.[3] 332 ([2] 178) widerlegt wird.

des Euhemeros und der auf ihn folgenden euhemeristischen didaktischen Literatur eine förmliche Kluft aufzurichten.[1]) Es ist begreiflich, daß diese euhemeristische Literatur infolge des Strebens nach Systematisierung einer immer stärkeren Plattheit und zum Teil einer öden Monotonie in der Durchführung eines immer gleichen Pragmatismus verfiel. Das Bedürfnis, möglichst eine chronologische Ordnung in diesen Pragmatismus zu bringen, führte auch zur Annahme älterer und jüngerer Träger des gleichen Namens Zeus oder Dionysos oder wie sonst diese angeblichen Gottheiten hießen, so wie die Herrscherdynastien der hellenistischen Periode verschiedene Könige gleichen Namens aufwiesen.[2]) Anderseits ging auch die didaktische Tendenz wohl zum Teil bei der Ausbildung dieser Erzählungen ganz verloren, und es blieb nur das Bestreben übrig, durch eine auf den Geschmack des großen Publikums berechnete Darstellung den neuen, für „geschichtliche" Erzählung gewonnenen Stoff möglichst interessant und ergötzlich zu gestalten.[3])

Euhemeros hat durch seine rationalistisch-pragmatische Erklärung die Existenz der Götter innerlich aufgehoben. Wir begreifen es deshalb, wenn ihm schon im Altertum der Vorwurf der Leugnung des göttlichen Wesens gemacht wurde.[4]) Daran vermag auch nichts zu ändern die Überlieferung[5]), daß der Verfasser der „heiligen Urkunde" himmlische Götter von den irdischen unterschieden habe. Denn wenn diese Überlieferung richtig ist[6]), so kann mit jenen himm-

1) Besonders stark hat dies Gruppe getan, Gr. Kulte u. Mythen I S. 17.

2) Solche Unterscheidungen finden wir namentlich bei Diodor im III. und IV. Buche und in systematischer Aufzählung bei Cic. de nat. deor. III 53ff.

3) Diesen Gesichtspunkt entschieden geltend gemacht zu haben, ist das Verdienst von Bethes Quaestiones Diodoreae mythographae, Göttingen 1887, doch ist hier der große Zusammenhang geistiger Anschauung, aus der die euhemeristische Erzählungsliteratur hervorgegangen ist, weniger berücksichtigt. Vgl. auch noch den lehrreichen Artikel von E. Schwartz, P.-W. V S. 930ff.

4) Plut. de Isid. et Osir. 23, Sext. IX 51, Aet. Plac. I 7, 1 (D. G. S. 297).

5) Diod. VI 1, 8.

6) Hirzel, Dialog I S. 395, 3 hat gemeint, die Auffassung, daß Euhemeros zwei Arten von Göttern unterschieden habe, als unrichtig bezeichnen zu sollen. Der Beweis dafür ist ihm aber nicht in vollem Maße gelungen. Allerdings wenn es bei Diod. VI 1, 8 von Uranos heißt: *ἐπιεικῆ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργετικὸν καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς* und dann fortgefahren wird: *διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι*, so kann dieser Zusatz wohl kaum von Euhemeros herrühren. Bei Emnius, frg. 9 Vahlen² ist, worauf Hirzel hinweist, vielmehr die wohl auch innerlich wahrscheinlichere Überlieferung enthalten, daß der Himmel nach Uranos genannt worden sei, und ich füge noch hinzu, daß in der ebenfalls euhemeristischen Stelle Diod. III 56, 5 das gleiche berichtet wird, nämlich daß der Name des Uranos auf die Welt, d. h.

lischen Göttern nichts anderes gemeint sein als Namen für die großen Naturerscheinungen des Himmels, vor allem also die Gestirne, — Namen, die die gewaltige Bedeutung dieser Naturerscheinungen, den mächtigen Eindruck, den sie auf die Menschen hervorrufen, bezeichnen sollen. Euhemeros' Darstellung fügt sich dann auch hier wieder einem größeren Zusammenhange geistiger Anschauung ein, für die jene Scheidung himmlischer Götter von den irdischen überhaupt bezeichnend ist. Diese Auffassung kennt kein Verhältnis der himmlischen Götter zu der Menschenwelt; sie zerstört den geschichtlichen Charakter der Religion.

Das Erbe der griechischen Polis trat nicht bloß das vermöge der höheren Vollmacht seines eigenen Wesens zur Herrschaft befähigte und berechtigte Individuum an, sondern in anderer Richtung auch die Weltgemeinschaft, die in der Idee der Oekumene, d. h. in der Idee einer einheitlichen Kulturmenschheit sich darstellte. Auch für

---

auf den Himmel übertragen worden sei. Daraus folgt aber nicht, daß jene ganze Bemerkung bei Diodor VI 1, 8 über Uranos als Lehrer der Menschen in der Erkenntnis und Verehrung der himmlischen Götter als Mißverständnis Diodors oder als verderbt zu bezeichnen sei. Das Mißverständnis oder die Korruptel bezieht sich wohl nur auf den Zusatz: *διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι*; vielleicht ist hier im Auszug *τὸν κόσμον* verloren gegangen oder es hat im ursprünglichen Texte geheißen, daß der Himmel von Uranos seinen Namen erhalten habe. Auch ist es wohl kaum richtig, daß zwischen der Darstellung des Euhemeros und der allgemeinen Bemerkung Diodors VI 1, 2 über die Scheidung zwischen himmlischen oder Naturgöttern und irdischen Göttern jede Beziehung abzulehnen sei, wie Hirzel meint. Es ist wahrscheinlich, daß nicht bloß Eusebios p. e. II 2, 52, sondern auch Diodor selbst dem Euhemeros eine solche Anschauung zugeschrieben hat; jedenfalls bildet die euhemeristische Auffassung die Voraussetzung für diese Scheidung, die für Euhemeros ebenso wahrscheinlich ist, wie für die verwandte Ansicht des Hekataeos, für den sie sich aus Diod. I 11ff. (vgl. auch Diog. Laert. prooem. 10) erschließen läßt. Wir finden auch sonst in den Resten euhemeristischer Literatur die gleiche Unterscheidung wieder. Bei Diodor III 56,3ff. dürfen wir wohl nach dem ganzen Zusammenhang die Annahme solcher *οὐράνιοι θεοί* voraussetzen. Ebenso begegnet sie uns bei Philon von Byblos frg. 1, 7f. (F. H. G. III S. 564). Auch in die stoische Theologie, die ja auch nicht frei von euhemeristischen Elementen ist — Persaeos war sogar ein entschiedener Vertreter euhemeristischer Anschauung — hat jene Scheidung in gewissem Sinne Eingang gefunden (vgl. Aet. Plac. I 6, 11. 15 = D. G. S. 296f.). Schwartz, Rh. Mus. XL, S. 241 weist auch auf Platons Kratylos, p. 397 hin, wo sich hinter Sokrates Antisthenes verstecke; aber hier findet sich noch nicht der Gegensatz der beiden Gruppen von Göttern.

Daß Euhemeros unter die *ἄθεοι* eingereiht wurde — womit Hirzel die Notiz Diod. VI 1, 8 für unvereinbar ansieht —, erklärt sich aus dem, was er über die historischen Götter in seinem Roman gelehrt hat.

die religiöse Entwicklung hat die griechische Weltidee eine große Bedeutung gewonnen. Sie hat schon in sich selbst eine eigentümlich religiöse Färbung und Begründung.

Ein um die Religionsgeschichte hoch verdienter Forscher hat gesagt: „Werbende Kraft besitzen und missionierende Tätigkeit üben im Hellenismus nur griechische Philosophie und orientalische Religion oder Religiosität."[1]) Diese Auffassung unterschätzt, obwohl die religiöse Befruchtung des platonischen Denkens angedeutet wird, den religiösen Grundcharakter griechischer Idealphilosophie. Sie unterschätzt insbesondere das Moment, wodurch diese Philosophie eben als Religion so ungeheuer, weit über die Grenzen des Altertums hinaus, auf die Folgezeit eingewirkt hat. Vor allem die sittliche Wärme, die die griechische Weltidee ausstrahlt, macht uns ihren weltgeschichtlichen Einfluß begreiflich. Namentlich die Idealwelt Platons ist eine bis in die innerste Tiefe versittlichte Welt. Und in dem schöpferischen Prinzip dieser Welt, der Idee des Guten, kommt unverkennbar sogar schon ein transzendentaler religiöser Charakter zur Geltung. Dieser erreicht dann im Neuplatonismus seinen Gipfel, sowohl in bezug auf das Objekt als auch die Form der Erkenntnis. Im Neuplatonismus wird die Philosophie in vollem Maße zur Religion. Bei dieser Entwicklung haben gewiß orientalische Einflüsse mitgewirkt. Aber in der Hauptsache liegt hier doch eine Weiterentwicklung des platonischen Denkens selbst, also eine von den Voraussetzungen griechischen Geistes aus erfolgende Entwicklung zugrunde. Auch die ekstatische Form, die dem Neuplatonismus als die höchste Stufe des Denkens erscheint, darf wohl als letzte Steigerung platonischer Erkenntnis begriffen werden.[2]) Neben und gegenüber dem Logos, dem wissenschaftlichen, vornehmlich begrifflich-syllogistischen Denken ist doch bereits bei Platon in gewissem Sinne der Gnosis, dem anschauenden Erkennen, der Boden bereitet.[3]) Und der Einfluß des Mysterienglaubens und der Mysterientheologie, der in dem ekstatischen Erkennen höchster religiöser Wahrheiten zutage tritt, ist schon dem griechischen Denken zur Zeit des Platon und des Aristoteles in seiner vollen Bedeutung bewußt geworden. Bereits damals wurde die Erkenntnis gewonnen, daß alle wahre und

1) Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen S. 5.

2) Reitzenstein a. O. betont, wie mir scheint, zu einseitig die „rein orientalische Form der Ekstase". Vgl. jetzt auch Reitzenstein, H. Z. 126 S. 54. E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christentums III S. 320f.

3) Ich bemerke dies mit Bezug auf die Ausführungen von Boll, Sternglaube und Sterndeutung, S. 26.

lebendige Religion auf einem Erleben beruht.[1]) Die Objektivierung des Sittlichen in der weltschöpferischen und weltbeherrschenden Idee des Guten, die Platon vollzogen hat, ist in der charakteristischen Form griechischen Denkens erfolgt, für das eben alles menschliche Denken und Handeln in einem in der Außenwelt gegebenen Gegenständlichen seine Begründung fand. Aber die Tragweite des platonischen Gedankens reicht weit über diese Grenzen griechischen Denkens hinaus. Nietzsche hat in einem bekannten Ausspruch „Platons Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich" als einen „Dogmatikerirrtum" bezeichnet, der als solcher der „schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer" gewesen sei. In Wahrheit ist Platon dadurch einer der größten Entdecker in der Geschichte unseres Geisteslebens geworden.

Die Akademie hat, wie neuerdings mit vollem Recht betont worden ist, in der Spätzeit Platons in ihren religiösen Anschauungen zugleich eine Brücke nach dem Orient gebildet. Wie die Aufnahme orphischer Mystik in die platonische Welt- und Lebensanschauung in dieser Richtung wirkte, so ist vor allem auch die Vergöttlichung der Himmelserscheinungen in der Philosophie der Akademie, der Glaube, daß die Gestirne beseelt und Sitz göttlicher Wesen seien, mit religiösen Ideen des Orientes zusammengetroffen. In der Epinomis wird dementsprechend gewissermaßen ein religiöses Programm der Verbindung apollinischer griechischer Religion mit orientalischer Astraltheologie aufgestellt.[2])

In tiefgreifenden Ausführungen hat kürzlich auch die religiöse Stellung des Aristoteles eine grundlegende Würdigung erfahren und ist ihre Bedeutung für die weitere Entwicklung des religiösen Denkens in der hellenistischen Zeit in helles Licht gerückt worden.[3]) Der nahe Zusammenhang, in dem der Aristoteles der Frühzeit mit den religiösen Gedanken der Akademie in der Spätzeit Platons steht, ist hierdurch erst in vollem Maße deutlich geworden. „Die Begründung der göttlichen Verehrung der Gestirne, die auf kein Land und keine Nation beschränkt sind, sondern über allen Völkern der Erde leuchten, und des über ihnen thronenden transzendenten Himmelsgottes eröffnet das Zeitalter des religiösen und philosophischen Universalismus. Mit dieser letzten aufschäumenden Welle strömt die attische Kultur hinaus in das Völkermeer des Hellenismus."[4])

---

1) Vgl. Arist. frg. 15 R und dazu die wichtigen Ausführungen von W. Jäger, Aristoteles S. 164.

2) Epinom. 987d ff. Jäger, Aristoteles S. 169.

3) W. Jäger, Aristoteles 1923.

4) W. Jäger a. O. S. 170.

Der transzendental-ethische Charakter der platonischen Philosophie ist in der Stoa nicht mehr gewahrt. Wenn bereits Aristoteles die schroffe, für Platon charakteristische Scheidung zwischen einer höheren übersinnlichen Welt und einer niederen, der Welt der Sinne, aufhob[1]), so ging die Entwicklung des Denkens in monistischer Richtung in der stoischen Philosophie, namentlich in der älteren Stoa, weiter. Diese stand unter dem starken Einfluß der jonischen Naturphilosophie, vornehmlich der Gedanken Heraklits. Aber nicht minder bedeutsam ist die Einwirkung, die doch bereits die ursprüngliche stoische Theologie von Platon und Aristoteles erfahren hat. Zu ihrer Vollendung kommt allerdings diese Einwirkung erst in der späteren religiösen Gestaltung stoischer Gedanken, insbesondere durch Poseidonios, bei dem vor allem eine mehr transzendentale Ausprägung der Gottesidee, zum Teil wohl auch unter orientalischem Einflusse, erfolgt.[2])

Über der stoischen Weltidee liegt von vornherein ausgesprochenermaßen ein religiöser Schimmer. Es ist namentlich die religiöse Verklärung des Nomos, die diese Idee als eine klassische Ausprägung griechischen Geistes erscheinen läßt. Der Vergleich der Weltgemeinschaft mit der Gemeinschaftsordnung der Polis liegt hier nahe genug. Die stoische Anschauung erkennt in der Einfügung des Einzellebens in einen höheren Weltzusammenhang die innerliche Kraft und wahre Bestimmung menschlichen Wesens. Indem sie die Empfindung der Abhängigkeit des einzelnen von einem großen Weltganzen zum Ausdruck bringt, läßt sie einen Hauch echten und tiefen religiösen Gefühls verspüren. Wir dürfen dies neben der anderen Seite der stoischen Philosophie, dem Ideal der Autarkie des philosophischen Individuums, nicht übersehen. Diese philosophische Religion ist

1) Auch die sublunare Welt, obgleich in ihrem Wesen schwankend und der höheren Gesetzlichkeit und Vollkommenheit entbehrend, bildet doch bei Aristoteles keinen unbedingten Gegensatz gegen die obere Welt.

2) Die Unterschätzung des Einflusses der alten Akademie und des frühen Aristoteles auf Poseidonios und die Stoa überhaupt wird von W. Jäger, Aristoteles S. 149, 3 mit Recht bekämpft. Reitzenstein, H. Z. 126 S. 54, 1 sagt: „Die Verbindung mit dem Orient liegt für Poseidonios näher als die mit der griechischen Frühzeit, in der Aischylos, Eleusis und Hesiod doch keine wirklichen Anknüpfungspunkte bieten." Genügt nicht schon die Einwirkung Platons und des Aristoteles auf Poseidonios, um uns den griechischen Charakter seines Denkens in hohem Maße wahrscheinlich zu machen? Gerade, wenn mit Recht betont wird, daß manches Poseidonische, vor allem seine „kosmische Stimmung" schon vorposeidonisch ist (vgl. Immisch, Agatharchidea S. 109), so werden wir um so mehr Grund haben, seinen Zusammenhang mit dem griechischen Denken hervorzuheben.

nichts anderes als die religiöse Ausprägung des Glaubens an einen einheitlichen vernünftigen Weltzusammenhang. Sie hat einen grundsätzlich pantheistischen Charakter. Ausdrücklich wird berichtet, daß Kleanthes und Chrysippos die Welt als Gott bezeichnet haben.[1]) Die Schönheit und Harmonie der Welt, die planmäßige Ökonomie alles Lebendigen, die rhythmische Ordnung in den Bewegungen der großen Himmelskörper, die selbst auch als Verkörperungen göttlichen Lebens angenommen werden[2]), erscheinen als Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheit[3]). Vielleicht wird hier noch etwas von jener mystischen Stimmung lebendig, die schon in den Anfängen griechischer Philosophie das Leben des Weltganzen oder der Allnatur als das eigene Leben empfinden ließ.[4]) Der so vielfach erkennbare Einfluß Heraklits auf die Stoa würde auch hierin zur Geltung kommen.

Durch ihre Begründung auf die Harmonie des Weltganzen erhält diese philosophische Religion der Stoiker zugleich einen entschieden optimistischen Zug. In dem schönen Hymnus auf Zeus, den das zweite Haupt der stoischen Schule, Kleanthes von Assos, gedichtet hat[5]), klingt uns die Grundstimmung mit besonderer Lebendigkeit entgegen. Sie spricht zu uns mit einer Wärme des Ausdrucks, die über die Grenzen philosophischer Schulsprache und philosophischer Schulvorstellungen hinausgeht. Was ist nun hier doch der beherrschende Gedanke? Die Betrachtung und Verherrlichung des allgemeinen Weltgesetzes ist das Höchste für Götter und Menschen, so heißt es in dem Gedichte. Die religiöse Empfindung gipfelt in dem Bewußtsein, dieses allgemeine Weltgesetz in dem wunderbaren Zusammenklange vernünftiger Wesen in sich aufnehmen und sein die gesamte Welt erfüllendes Wirken preisen zu dürfen. Alle scheinbaren Dissonanzen des Einzellebens werden in dem großen Grund-

---

1) Cic. de nat. deor. I 37. 39. D. G. S. 543ff. Stoic. vet. frg. I 530. II 1076. 1077. Auch als Weltseele hat Kleanthes die Gottheit benannt (Stoic. vet. frg. I 532. D. G. 302, 17).

2) Cic. a. O. 36ff. Vgl. die vor. Anm.

3) Vgl. oben S. 114f. Die Harmonie der Welt bot den Stoikern auch einen Hauptbeweis für das Dasein göttlicher Wesen (Stoic. vet. frg. I 528; vgl. auch II 1009. Cic. de nat. deor. II 93ff. u. a.) Daß gerade hier auch die stoischen Gedanken an Platon und Aristoteles anknüpfen, braucht, nach dem vorher Bemerkten, nicht ausführlich dargelegt zu werden.

4) Vgl. auch das charakteristische Fragment des Kleanthes Stoic. vet. frg. I 538.

5) Stoic. vet. frg. I 537 = Stob. ecl. I 1, 12, S. 25 W. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung II S. 257ff.

akkord der Harmonie des Weltalls aufgehoben. Die Gottheit ist die Verkörperung des obersten Weltgesetzes.

Die Stellung des Gottesgedankens in der stoischen Religion wird uns wohl am deutlichsten, wenn wir diesen philosophischen Universalismus mit dem religiösen Universalismus des Christentums und seiner Vorstufe, der prophetischen Verkündigung des A. T., vergleichen. Hier ist das Primäre die Idee eines einheitlichen Gottes, aus der sich erst als Folge — in teleologischem Sinne — die Idee einer einheitlichen Welt ergibt. Die Welt wird erst zu einer Einheit durch göttlichen Willen und göttliches Wirken. Das philosophische Denken der Griechen dagegen geht von der Einheit der Welt aus, die von vornherein gegeben ist als der notwendige Ausfluß ihres vernünftigen Charakters. Dieser findet in einem einheitlichen göttlichen Wesen seinen religiösen Ausdruck. Die Gottheit ist die Vollstreckerin der allgemeinen Natur- und Weltordnung, wie schon in älterer griechischer Religion Zeus der Vollstrecker des Schicksals ist. Die Welt ist für den Pantheismus der stoischen Philosophie die letzte und höchste Instanz, und zwar eine abgeschlossene, in sich begrenzte und fertige Welt, die immer von neuem in den gleichen Bahnen ihres eigenen Gesetzes abläuft.[1]) Das Göttliche hat gegenüber der Welt und dem sie in allen ihren Gestaltungen bestimmenden allgemeinen Gesetze keine selbständige Bedeutung. Am meisten gilt dies natürlich von den einzelnen göttlichen Gestalten, den „vergänglichen Göttern" (*φϑαρτοὶ ϑεοί*), die nichts anderes als Verkörperungen der verschiedenen Teile der Welt sind, besondere Ausprägungen des allgemeinen Weltprinzips.[2]) Im Unterschiede von diesen Göttern ist der oberste Gott, Zeus, ewig[3]), aber eben doch nur, weil er die Personifikation des universalen Weltgesetzes ist. Das Sein dieses Gottes ist durchaus an das der Welt geknüpft. Als höchste und feinste Verkörperung des Weltprinzips wird er, vor allem wohl unter dem Einflusse heraklitischer Gedanken, dem feinsten Elemente, dem feurigen Äther, gleichgesetzt.

Wenn der philosophischen Religion des Hellenismus die Idee der Gemeinschaft als einer Weltgemeinschaft nicht fehlt, so sind es doch vor allem Gesichtspunkte und Maßstäbe des philosophischen In-

1) Vgl. oben S. 143f.

2) Vgl. Stoic. vet. frg. I 536. II 1049. 1065. Auch die vergöttlichten Menschen werden von den Stoikern in ihr religiöses System aufgenommen (Stoic. vet. frg. II 1076. 1077). Die Stoa kann die Göttlichkeit dieser Menschen um so eher zugeben, weil alle einzelnen göttlichen Gestalten von ihr der selbständigen Bedeutung entkleidet werden.

3) Stoic. vet. frg. I 536.

dividuums, nicht das Leben einer geschichtlichen Gemeinschaft, was sie zum Ausdruck bringt. Die „Betrachtung und Nachahmung" der (vernünftigen) Welt ist die wahre Aufgabe und Befriedigung eben dieses philosophischen Individuums.[1]) Ja, wir dürfen wohl noch mehr sagen: diese Religion ist keine Religion der Bewegung und Entwicklung, die als solche neue Kräfte eines sich emporringenden Lebens zu erzeugen vermag, sondern die einer in sich gesättigten Weltkultur, in der auch das Empfinden des Individuums zur Ruhe zu gelangen trachtet.

Von den Höhen griechischen Geisteslebens, auf denen sich philosophische Welterkenntnis und religiöses Empfinden zusammenfanden, wenden wir uns den Niederungen populärer Religion zu.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß in eben der Zeit, in der der aufgeklärte Individualismus seinen Gipfel erreichte und ein führendes Element in der griechischen Kultur wurde, zugleich eine umfassende religiöse Restaurationsbewegung einsetzte. Eine Bewegung allerdings, die wohl schwer als eine einheitliche zu fassen ist — dazu war sie in sich selbst zu ungeklärt und widerspruchsvoll —, die aber doch nach verschiedenen Seiten hin eine starke Wirkung geäußert hat. Es darf wohl als nicht unwahrscheinlich gelten, daß gerade die große Krise des peloponnesischen Krieges für die religiösen Restaurationstendenzen Bedeutung gewonnen hat.[2]) In Athen sehen wir in dem Verhalten gegen die Philosophen, von Anaxagoras und Protagoras bis zum Martyrium des Sokrates, besonders deutlich die restauratorische Richtung der Bestrebungen, die auf Schutz der Staatsreligion gegen die ihr wirklich oder vermeintlich drohenden Gefahren hinauslaufen. Und derselbe große Denker, der das Martyrium seines Meisters in den unvergänglichen Lichtglanz freiester sittlicher Tat gestellt hat, verkündet in seinem Idealstaat wie im Gesetzesstaat die schärfsten Maßregeln gegen alle, die die religiösen Grundlagen dieses Staates durch ihre Lehren gefährden.

Die elementare Kraft religiöser Leidenschaft tritt uns gerade im letzten Jahrzehnt des peloponnesischen Krieges in einer wunderbaren Dichtung, den Bakchen des Euripides, entgegen. Dieses Drama des attischen Dichters würde uns nicht verständlich sein, wenn nicht die hier geschilderte religiöse Bewegung eine Macht in der Seele und

---

1) „Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum" Cic. de nat. deor. II 37.

2) Es ist dies eine schon von Lobeck, Aglaopham. S. 626f. geäußerte Vermutung.

im Leben des griechischen Volkes gebildet hätte.[1]) Wir können vielleicht sagen, daß Euripides selbst in der vielseitigen Lebendigkeit und Empfänglichkeit seines Wesens den großen Reichtum aber zugleich auch die innere Spannung und den widerspruchsvollen Charakter eines grüblerisch bis zu den äußersten Grenzen vernünftigen Denkens vordringenden und zugleich vom religiösen Empfinden und Verlangen bewegten Zeitalters darstellt. Die Bakchen führen uns durch ihre Abfassung am makedonischen Königshofe auf einen Boden, der für die weitere Entwicklung der griechischen Religion in der hellenistischen Zeit sehr bedeutsam geworden ist. Im thrakisch-makedonischen Norden hatte der Dichter, wie man mit Recht vermutet hat, besondere Gelegenheit, die orgiastischen Formen der Dionysosreligion kennen zu lernen. Bei der ungeheuren Wichtigkeit, die Makedonien für die politische Geschichte der folgenden Zeit gewonnen hat, ist die allgemeine Gestaltung des religiösen Lebens stark dadurch beeinflußt worden, daß die orgiastischen Dienste gerade in den makedonisch-thrakischen Gegenden tiefe Wurzeln geschlagen hatten, daß das makedonische Königshaus selbst in besondere Beziehung zu diesen Kulten trat.

Die religiöse Restauration sollte vor allem dem Staate zugute kommen. Aber den Hauptgewinn trugen doch nicht die Gottheiten der Polis davon. Diese hatte jetzt zu wenig bedeutendes und selbständiges Leben, als daß sie auf ihrem eigenen Boden einer wesentlichen Stärkung der religiösen Tendenzen hätte dienen können. Das religiöse Bedürfnis — soweit ein solches in den künstlichen Bestrebungen religiöser Restauration zur Geltung gelangte[2]) — suchte andere Quellen seiner Befriedigung auf, als sie ihm die Kultur der Staatsgottheiten als solche gewährten.

Wir dürfen vielleicht schon jetzt — seit der Wende des 5. und 4. Jahrhunderts — zwei Hauptrichtungen der populären Frömmigkeit annehmen, die gerade für die hellenistische Zeit bedeutsam geworden sind. Sie zeigen zum Teil auch die für den Hellenismus charakteristische Wiederanknüpfung an das 6. Jahrhundert. Es ist einerseits die mehr individualistische Ausprägung religiöser Betätigung, die wir hervorzuheben haben. Diese hängt mit der immer stärkeren Ausbildung des Individualismus, die im griechischen Kulturleben überhaupt stattfindet, zusammen. Auf der andern Seite können wir

---

1) Vgl. auch Euripides' Kreter frg. 475 N.

2) Vgl. über den allgemeinen Charakter des Restaurationszeitalters, wie es uns namentlich in Athen nach dem peloponnesischen Kriege entgegentritt, I² S. 111 ff.

von einer deutlicher bemerkbaren Barbarisierung und Orientalisierung der Religion reden. Sie hängt, wie nicht verkannt werden kann, damit zusammen, daß das Griechentum in dieser Zeit wieder in eine stärkere politische Fühlung mit der Hauptmacht des Orientes, dem Perserreich, tritt. Das noch in hohem Maße lebendige Bewußtsein der Überlegenheit griechischer Kultur über das Barbarentum wird durch die zunehmende Erkenntnis religiöser Abhängigkeit vom Orient erschüttert.[1])

Es entspricht der entschiedenen Wendung der Religion zum persönlichen Leben des einzelnen, wenn jetzt gegenüber den vorwiegend mit dem Gemeinschaftsleben der Polis verknüpften Gottheiten solche göttliche Gestalten in den Vordergrund treten — natürlich ohne die mit dem allgemeinen griechischen Kulturbewußtsein besonders eng verbundenen Götter ganz zu verdrängen —, die als universale Naturmächte eine mehr allgemein-menschliche Geltung haben oder in besonderen Sphären ihrer Betätigung sich den einzelnen Menschen, die sie anrufen, als helfende, heilende und rettende Mächte erweisen. Vor allem sind es die letztgenannten Gottheiten, in deren Kult auch das priesterliche Element, das als solches zu dem herrschenden Geist der Polis in Widerspruch steht, wieder größere Bedeutung gewinnt. Bestimmte, durch ein besonderes Priestertum vertretene technische Vorschriften und Verrichtungen vermitteln den die Hilfe des Gottes aufsuchenden Menschen seine wohltuende Kraft. Es mag genügen, hier den Kult des Asklepios zu nennen. Dieser Gott erhält, namentlich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, stärkeren Einfluß auf das religiöse Gesamtleben Griechenlands. Er tritt aus den Schranken lokaler Verehrung immer mehr heraus[2]) und wird auch an Orten, die in älterer Zeit für seinen Kult nicht in Betracht kommen, unter die Gottheiten des Staates aufgenommen, so in Athen während des peloponnesischen Krieges.[3])

Die großen chthonischen Gottheiten, zu denen wir wohl auch Dionysos rechnen dürfen, haben auch schon in der Blütezeit der

1) Eurip. Bakch. v. 483f.

2) Daß die Priesterschaft des Asklepios für die Verbreitung seiner Verehrung tätig gewesen sei, halte ich auch jetzt noch für eine recht wahrscheinliche Vermutung von E. Rohde, Psyche I² S. 142f. Eine andere Auffassung vertritt Thraemer, P.-W. II S. 1655.

3) Vgl. Koerte, Ath. Mittlg. XVIII 245ff. XXI 313ff. Syll.³ 88. Paus. II, 26,8 Philostr. v. Apoll. IV 18. Kern, P.-W. VI S. 45f. Ebenso wird in Erythrae am Ende des 5. Jahrhunderts der Asklepiosdienst begründet; vgl. S. B. Berl. Akad. 1907 S. 705. Von der Errichtung eines staatlichen Opferdienstes auf Paros berichtet ein Inschriftenfragment des 4. Jahrhunderts J. G. XII 5, nr. 119.

Polis eine bedeutende Stellung im religiösen Leben eingenommen. An sie knüpft ja vor allem auch die im Mysteriendienst lebendige Frömmigkeit an. Aber die chthonischen Götter bildeten, mochte auch das dionysische Element in seiner Verbindung mit der apollinischen Religion viel von seinem ursprünglichen ekstatischen Charakter aufgegeben haben, an sich eine wichtige Brücke zur Religion des Orientes und des barbarischen Nordens. Die Religion des Dionysos zog andere Göttergestalten, gewissermaßen Nachzügler, aus dem Norden nach sich, so die Bendis[1]), Sabazios[2]) u. a. Demeter wurde in immer nähere Beziehung zu der großen kleinasiatischen Göttin Kybele gebracht und so der Boden für eine weitere Verbreitung kleinasiatischer Göttergestalten und religiöser Vorstellungen in Griechenland bereitet.

Den thrakischen und kleinasiatischen Gottheiten folgten andere. Der Kult des syrischen Adonis ist schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges in Athen eingebürgert.[3]) Dem religiösen Bedürfnis, das auf neuen Wegen Befriedigung suchte, kam die Ausdehnung und Vervielfältigung der Handelsbeziehungen entgegen. Die fremden Götter waren zunächst Götter der Fremden. Gerade die Athener gewährten, wie sie sonst den Fremden Entgegenkommen zeigten, auch den Göttern der Fremde gastfreundlichen Schutz.[4]) Im Peiraieus, wo die fremden Kaufleute und Gewerbetreibenden sich vornehmlich niederließen, finden wir vor allem auch ihre religiösen Vereinigungen.[5]) Im Jahre der Schlacht bei Issos (333) erhielten Kaufleute von Kition auf Kypros Grund und Boden, um auf diesem ein Heiligtum ihrer Aphrodite zu erbauen.[6]) Aus der Inschrift, die uns die Kunde hiervon aufbewahrt hat, erfahren wir zugleich, daß die Athener die Errichtung eines Heiligtums der Isis durch Aegyptier im Gebiete ihrer Stadt bereits vorher genehmigt hatten.[7])

Die fremden Kulte trugen in den meisten Fällen zunächst durch-

---

1) Vgl. Lobeck, Aglaopham. 628. Preller-Robert, Gr. Mythol. S. 327f. Rohde, Psyche² II S. 105,1. Knaack, P.-W. III 269ff. Ziehen, Leg. sacr. p. 118. Wachsmuth, Stadt Athen II 1 S. 140f. Mommsen, Feste d. Stadt Athen S. 488ff.

2) Es ist wohl immer noch wahrscheinlich, daß dieser ursprünglich zu den thrakisch-phrygischen Gottheiten gehört, wenn er auch auf kleinasiatischem Boden mit kleinasiatischen Gottheiten zusammengewachsen ist.

3) Plut. Alkib. 18. 4) Strabo X 471.

5) Vgl. Foucart, Assoc. rél. S. 85. Wachsmuth, Stadt Athen II 1 S. 157ff.

6) Syll.³ 280 (² 551). J. G. II² 337. Ziehen, Leg. sacr. nr. 30. Michel 104. Foucart, Assoc. rél. S. 187ff. nr. 1; vgl. auch Foucart S. 198 Nr. 11.

7) Vgl. auch Rohde, Psyche² II S. 104, 2. Wilamowitz, Platon I S. 72.

aus privaten Charakter; sie waren auf besondere Kreise von Verehrern bestimmter Gottheiten beschränkt, namentlich auf die Kreise derer, die aus ihrer Heimat die Kulte in die Fremde mitbrachten. Der Staat gewährte ihnen vorläufig nur Aufnahme auf seinem Grund und Boden, zum Teil allerdings auch schon in Anerkennung besonderer Wichtigkeit und Bedeutung der Kulte.[1]) Aber die Tatsache der fremden Kulte bewirkte an sich bereits vielfach eine Verbreitung des Glaubens an die Macht dieser Götter, und dieser Glaube wurde gewiß auch noch durch eine besondere Propaganda gefördert. Die geschlossenen Kreise, in denen die Verehrung der Gottheiten betrieben wurde, erschienen im Nimbus des Geheimnisvollen, insbesondere wo wirkliche Geheimdienste einen empfänglichen Boden für das Aufsprossen hoch gesteigerter Vorstellungen von der Wirksamkeit der Gottheiten darboten. Eine heilige Wissenschaft, die die Formen des Opfer- und Reinigungsdienstes genau kannte, knüpfte sich an solche Kulte an. Heilige Schriften waren vorhanden oder entstanden, die als Normen für die Beobachtung aller heiligen Gebräuche dienten. Demosthenes[2]) und Platon[3]) schildern uns, wie zu ihrer Zeit allerlei geheimnisvolle Weihe- und Reinigungsakte und Opfer nach solchen heiligen Büchern — von einem Haufen von Schriften, die unter Musaeos' und Orpheus' Namen gingen, spricht Platon — erfolgten. Die verächtlich gehaltenen Anspielungen namentlich des Demosthenes deuten allerdings auf „Winkelmysterien" hin, die nicht großen Ansehens sich erfreut zu haben scheinen. Aber wir dürfen dieses ganze religiöse Wesen nicht bloß in dem trüben Scheine betrachten, in dem geräuschvolles barbarisches Treiben dem Stolze hellenischer Bildung oder mechanisch-roher und sittlich unlauterer Aberglaube philosophischem Wahrheitsdrange und sittlichem Ernste erschien. Nicht nur als Winkelpfaffentum oder sogar betrügerisches Gauklertum, die auf die Roheit einer ungebildeten Menge spekulieren, treten uns diese geheimnisvollen Opfer- und Weiheriten entgegen, sondern zum Teil mit dem vollen Apparate einer ausgebildeten priesterlichen Wissenschaft, umgeben mit dem Nimbus staatlicher Autorität. Es kann schon als bedeutsam gelten, daß die Wiederherstellung Messeniens durch Epameinondas zur Begründung oder Neubegründung eines Mysteriendienstes führte, für die auch eine geheimnisvolle alte Urkunde als Norm für die Einrichtung der Weiheriten aufgefunden wurde.[4]) Wir dürfen wohl annehmen, daß der Lykomide Methapos aus Athen, der aus umfassender Kenntnis der Mysteriendienste

1) Vgl. Ziehen, Legg. sacr. nr. 42. 2) XVIII 259f.
3) „Staat" II 7 p. 364. 4) Paus. IV 26, 8.

die Neuordnung des Geheimkultes der „großen Götter“ in Messenien durchgeführt[1]) und zugleich auch in Theben den Geheimdienst der Kabeiren geregelt haben soll, der Zeit des Epameinondas angehört.[2]) Jedenfalls paßt eine solche aus der Fülle priesterlicher Wissenschaft hervorgegangene autoritative Tätigkeit auf dem Gebiete des Mysterienwesens durchaus zu dem allgemeinen Bilde, das die religiösen Bestrebungen in dieser Periode uns bieten. Einen besonders bezeichnenden und zugleich wohl bezeugten Zug dieses Bildes finden wir in der Wirksamkeit des Eumolpiden Timotheos aus Athen, der vom ersten Ptolemaeer nach Aegypten berufen wurde und hier einen dem eleusinischen Dienst verwandten Kult begründet zu haben scheint.[3]) Er war weiter bei der Einführung des Sarapiskultes, namentlich bei der Feststellung der offiziellen Einführungslegende tätig und suchte endlich auch durch seine Forschungen auf dem Gebiete der heiligen Geschichte den Mythos, der dem Geheimdienst der Magna Mater und des Attis zugrunde lag, in seiner unverfälschten und ursprünglichen Gestalt an das Tageslicht zu bringen.[4])

Es ist begreiflich, daß die zunehmende Verehrung der in dem geheimnisvollen Weben dunkler Naturgewalten sich offenbarenden Gottheiten eine Fülle von abergläubischen Vorstellungen mit sich führte, Vorstellungen, die zum Teil immer schon auf dem Grunde der Volksreligion vorhanden gewesen, durch die Religion der Polis aber zurückgedrängt und namentlich an den Stätten höherer Bildung in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt worden waren. Allerlei Spukgestalten, die einer ungebildeten und ungeläuterten religiösen Phantasie ihre Entstehung verdankten, traten wieder stärker hervor. Die gemeinsamen religiösen Empfindungen und Anschauungen, wie sie in der Blütezeit der Polis lebendig gewesen waren, das Übergewicht, das die öffentlichen Interessen über die privaten beanspruchten, hatten wohl einem allzustarken Wuchern eines namentlich aus den Niederungen der unteren Volksschichten aufsteigenden populären Aberglaubens heilsame Schranken gezogen. Jetzt, wie es scheint, vornehmlich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, gewann der Aberglaube in den verschiedensten Gestalten wieder weiteren Boden. Das Leben des einzelnen umgab sich mit allen möglichen Schutz- und Heil-

1) Paus. IV 1, 7: „μετεκόσμησε τῆς τελετῆς ἔστιν ἅ“.

2) Vgl. Toepffer, att. Geneal. S. 218ff. Ziehen, Legg. Sacr. p. 175ff. Rubensohn, Mysterienheiligtümer S. 135ff. Kern, P.-W. X S. 1441.

3) Tac. hist. IV 83. Vgl. S. 254,1.

4) Arnob. adv. nat. V 5 Reiffersch.: „ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.“

mitteln zur Abwehr irgendwelcher feindlicher Mächte. Abergläubische Furcht oder Hoffnung rief die Hilfe fremder Götter an. Die Propaganda auswärtiger Dienste, zum Teil auch die eigennützigen Zwecke gewinnsüchtigen Priestertums beuteten die Unerfahrenheit und Unbildung der Masse aus. Namentlich mit den orgiastischen Kulten der thrakisch-phrygischen und kleinasiatischen Gottheiten verbreiteten sich rohe Bräuche und sittengefährdende Ausschweifungen. Wohl vermögen wir uns keine klare Vorstellung davon zu bilden, in welchem Umfange dieses religiöse Wesen, in seinen tieferen innerlichen Regungen wie in seinen abergläubischen Bräuchen, das Leben des Volkes beherrscht hat. Aber daß der Aberglaube in der griechischen Welt am Anfang der hellenistischen Periode eine starke Verbreitung hatte, lehren uns unzweideutig die vielfachen Anspielungen griechischer Schriftsteller[1]), die Schilderungen, die Theophrast in den Charakteren (XVI) gibt, die vornehmlich die neue attische Komödie in reichem Maße enthalten hat.[2]) In diesen tritt uns gerade auch die hervorragende Rolle, die der Kult der Magna mater und der verwandten Gottheiten in den Vorspiegelungen eines gewinnsüchtigen Bettelpriestertums spielte, deutlich entgegen.[3]) Die Zunahme der privaten Kulte bedeutete eine besondere Gefahr, da hierdurch vornehmlich rohe und törichte, zum Teil sogar unsittliche Riten Verbreitung finden konnten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Verbot aller privaten Kulte, das Platon für seinen Gesetzesstaat erläßt[4]), in dieser Gefahr vor allem begründet ist.[5]) Auch der radikale Kampf, den Epikur gegen alle religiösen Trugbilder, die die innere Ruhe des Menschen gefährden, führt, läßt sich wohl nur aus der Macht, mit der damals weite Kreise des Volkes von diesen religiösen Vorstellungen beherrscht wurden, erklären.

---

1) Sehr bezeichnend ist es, wie bei Platon „Staat" II 364[b] die zauberischen Beschwörungen der *ἀγύρται* und *μάντεις* gerade mit den persönlichen Interessen und Wünschen des einzelnen in Verbindung gebracht werden.

2) Charakteristisch sind in dieser Beziehung schon die Titel einer Reihe von Komödien, wie *Μητραγύρτης* des Antiphanes (Kock, Com. Att. II 74), *Οἰωνιστής* des Antiphanes (Kock II 82), *Ἀγύρτης* des Philemon (II 478), *Δεισιδαίμων* des Menandros (III 32), *Ἱέρεια* des Menandros (III 70), *Μηναγύρτης* des Menandros (III 93) u. a. Es ist auch eine nicht unwahrscheinliche Vermutung, daß die Beispiele, die Plutarch in der Schrift über die *δεισιδαιμονία* anführt, vor allem aus solchen Komödien, wie dem *Δεισιδαίμων* des Menandros, entnommen seien.

3) Auf den Kult der Magna mater beziehen sich z. B. Menandr. frg. 202. 245. Im Gefolge syrischer Gottheiten stehende abergläubische Gebräuche erwähnt Menandr. frg. 544.

4) „Gesetze" X 909d. 5) Vgl. Foucart, assoc. rél. S. 172f.

Wir verstehen es bei dem individualistischen Charakter der hellenistischen Kultur und bei der ungeheuren Bedeutung, die die einzelnen Persönlichkeiten in der Zeit des Hellenismus gewannen, daß gerade das Leben der herrschenden Individuen in vielfache Beziehung gesetzt wurde zu der bunten Welt von Vorstellungen, die aus der populären Religion emporstiegen. Die Herrscher selbst gingen hier zum Teil mit ihrem Beispiel der Masse voran. Schon Alexander hat auf die Beobachtung, Deutung und Befolgung bestimmter Zeichen einen großen Wert gelegt oder wenigstens sie im Interesse seiner Herrschaft zu verwenden verstanden. Insbesondere in der letzten Zeit seines Lebens übten allerlei wunderbare Vorzeichen auf Phantasie und Gemüt seiner Umgebung, vielleicht auch auf seinen eigenen Geist beunruhigende Wirkung aus; der Königspalast war, so heißt es in einem unverdächtigen Berichte[1]), angefüllt mit Opfernden und Reinigenden und Wahrsagenden. Die Schicksale auch seiner Nachfolger, ihre zukünftige Herrscherstellung wie eintretende Katastrophen wurden durch Vorzeichen und Träume angekündigt.[2]) Die Vorstellungs- und Empfindungswelt der hellenistischen Herrscher ist uns nicht authentisch genug bekannt, um zu entscheiden, inwieweit sie selbst von religiösem Glauben oder wenigstens von Deisidaimonie erfüllt waren. Man möchte zunächst vielleicht auf den Gegensatz hinweisen, in dem meistens die herrschenden oder zur Herrschaft emporstrebenden Persönlichkeiten der hellenistischen Zeit zu überkommenen religiösen Anschauungen und sittlichen Ordnungen stehen. Wir dürfen indessen an eine in manchen Beziehungen verwandte Periode, die der italienischen Renaissance, erinnern. Auch hier finden wir „eine im Grunde ungläubige und skeptische Zeit stark durchsetzt von Schicksalsglauben, Astrologie, ja Zauberwesen".[3]) Eine ähnliche Beobachtung gilt für die hellenistische Periode. Das Leben der die damaligen Weltgeschicke bestimmenden Persönlichkeiten war besonders geeignet, in seinen wunderbaren Verflechtungen und Ergebnissen das Spiel geheimnisvoller Mächte ahnen zu lassen. Aber nicht als Repräsentanten gemeinsamer Lebensordnungen traten diese Mächte auf, sondern in rätselhaftem Zusammenhang mit den Bestrebungen und dem Schicksal eines einzelnen zur Herrschaft bestimmten Individuums. Unwillkürlich — im Glauben an seinen eigenen Stern — verband dieses mit seinem Leben geheimnisvolle göttliche oder dämonische Kräfte oder wußte es in kluger politischer Berechnung

1) Plut. Alex. 75.
2) Vgl. z. B. Diod. XIX 55, 7 ff. 90, 4. App. Syr. 63 u. a.
3) Eucken, Lebensansch. d. großen Denker⁴ S. 310.

den Glauben an diese den eigenen Lebenszwecken dienstbar zu machen. Wir können es wohl auch verstehen, daß die Männer des Handelns sich nicht so wie die philosophischen Denker mit der Anerkennung eines in unabänderlicher Gleichmäßigkeit waltenden allgemeinen Weltgesetzes begnügen mochten, sondern daß ihnen ihr eigenes Handeln zum Ausdruck einer geheimnisvollen Gewalt wurde, vielleicht zu einem sie selbst in den mächtigen Wirbel der allgemeinen Geschicke fortreißenden und durch ihn hindurchführenden Dämon des eigenen Lebens. Daß so in ihnen und den Mitlebenden eine Stimmung erzeugt wurde, die auch ihrer Vergöttlichung den Weg bereiten half, das braucht hier nur angedeutet zu werden.

Das religiöse Leben der hellenistischen Periode wird ebenso wie die allgemeine Entwicklung der Kultur in dieser Zeit entscheidend durch die Tatsache bedingt, daß ein bisher maßgebender Faktor der griechischen Geschichte, die Polis, seine selbständige Wirksamkeit verloren hat. Wir haben die Bedeutung dieser Tatsache für das Aufkommen des Herrscherkultes dargelegt. Sie tritt aber nicht weniger auch im Synkretismus zutage, der die große Bedeutung des hellenistischen Zeitalters für die Religion des späteren Altertums vor allem begründet. Das Wesen dieser religiösen Erscheinung ist jetzt eingehender zu betrachten.

Religiöser Synkretismus bedeutet Verbindung und Vermischung verschiedener religiöser Gestalten, Vorstellungen und Institutionen. Wenn wir von einem Zeitalter des Synkretismus sprechen können, so handelt es sich nicht um einzelne Angleichungen verschiedener Göttergestalten und religiöser Vorstellungen, sondern um eine allgemeine, man dürfte fast sagen, grundsätzliche Tendenz, die Götter zu verbinden und zu vermischen. Von einer solchen Tendenz kann auf griechischem Boden in der Blütezeit der Polis nicht die Rede sein. Der Trieb, in der Welt der Götter auf das höchste gesteigerte lebensvolle Bilder des eigenen Wesens zu schaffen und zu verehren, ist hier noch viel zu sehr in seiner ursprünglichen Stärke wirksam. Solange der politische und kulturelle Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren in voller Kraft bestand, solange griechische Gottheiten mit dem Wesen eines selbständigen, in sich abgeschlossenen griechischen Staates noch eng verbunden waren, konnte auch die orientalische Religion auf die griechische keinen entscheidenden Einfluß gewinnen.

Der religiöse Synkretismus gründet sich sowohl auf die Vereinheitlichung der staatlichen und Kulturwelt, wodurch bestimmte Voraussetzungen für das religiöse Leben geschaffen werden, als

auch auf die gegenseitige Angleichung der religiösen Elemente selbst, die zu einer einheitlichen religiösen Auffassung führt.

Die entscheidende politische und kulturelle Voraussetzung für die religiöse Einheit des späteren Altertums war im Weltreiche Alexanders des Großen gegeben. Die Tatsache dieses Reiches war an sich von ungeheurem Einfluß auf die Entwicklung der religiösen Verhältnisse. Sein staatlicher und kultureller Universalismus vertrug sich nur schwer mit partikularen religiösen Gewalten. Der Gegensatz zwischen herrschendem Volke und Beherrschten, zwischen Hellenen und Barbaren fiel grundsätzlich fort. Soweit die Religion überhaupt einen dem Staate immanenten oder wenigstens mit dem staatlichen Leben verbundenen Charakter hatte, drängte die einheitliche Gestaltung des Reiches mit einer gewissen Notwendigkeit auf eine Vereinheitlichung der Religion hin. Wenn nun auch die einheitliche politische Organisation unter den Nachfolgern Alexanders nicht mehr bestand, so war doch in einer gemeinsamen Kultur immer noch ein starkes verbindendes Element vorhanden.

Die religiöse Einheit wurde aber umgekehrt wieder zu einem wichtigen Mittel für die Befestigung der staatlichen Einheit und ist vor allem im Herrscherkulte von Alexander und seinen Nachfolgern in diesem Sinn ausgestaltet worden. In der solchen Einheitsbestrebungen dienenden systematischen Verbindung verschiedener Göttergestalten und Kulte bildete sich wohl zuerst in der hellenistischen Zeit eine wirkliche synkretistische Religionspolitik. Sie ist von Alexander selbst vorgezeichnet und dann von seinen Nachfolgern weiter verfolgt worden. Es ist sehr charakteristisch, daß nach unanfechtbarer Überlieferung[1]) der makedonische Welteroberer bereits in den Gründungsplan von Alexandreia eine Vereinigung griechischer Heiligtümer und eines Tempels der Isis aufgenommen hat.

Der Universalismus des Alexanderreiches ist nun aber schon vorbereitet in den großen orientalischen Weltreichen, die ihm vorangegangen sind, vornehmlich im Reiche der Achaemeniden. So dürfen wir wohl die Wirkungen religiöser Vereinheitlichung, die von der Begründung einer umfassenden politischen Weltorganisation ausgegangen sind, in gewissem Umfange bereits den universalen Herrschaftsbildungen des alten Orients, vor allem eben dem persischen Reiche, zuschreiben. Schon die vielfache Berührung der verschiedenen Bevölkerungselemente, wie sie seit den Völkerverpflanzungen der Assyrerzeit eintrat, trug dazu bei, die frühere Abgeschlossenheit der Einzelbildungen auch in religiöser Hinsicht zu beseitigen oder wenigstens

1) Arr. III 1, 5.

abzuschwächen. Besonders aber übte der Verlust der politischen Selbständigkeit, die Aufrichtung der Fremdherrschaft auf die innere Umbildung des religiösen Lebens einen starken Einfluß aus. Das Verwachsensein bestimmter Gottheiten mit einem besonderen Volke oder einem besonderen Staate verlor jetzt immer mehr an Geltung.

Die Formen, in denen die Wandlung vor sich ging, waren allerdings verschieden. Noch nicht ohne weiteres war mit der Fremdherrschaft eine Universalisierung der Religion gegeben. Ein fremder Gott konnte als Gott des siegreichen fremden Volkes oder Herrschers der Vertreter der Fremdherrschaft bleiben[1]) oder die Gottheit eines bestimmten Landes sich Fremden zuwenden und dabei doch zunächst ihre ursprüngliche Stellung als Landesgottheit behaupten. Sie verfügte dann über dieses Land zugunsten eines fremden Herrschers, so wie der babylonische Gott Marduk den persischen König Kyros aufnahm oder die aegyptischen Landesgottheiten Alexander und den Ptolemaeern entgegenkamen. Viel tiefer greifend und wichtiger war aber eine weitere Veränderung. Sie bestand darin, daß sich das religiöse Leben überhaupt mehr von dem staatlichen schied. Das Verhältnis zur Gottheit gründete sich jetzt auf rein religiöse Funktionen, die nicht an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Land oder Volk gebunden waren. Die Gottheit selbst gewann durch die Loslösung aus dem engen Zusammenhang mit dem Leben eines bestimmten Volkes Raum zu einer universalen Ausgestaltung ihres eigenen Wesens. Und das menschliche Individuum konnte sich in seinen religiösen Lebensbeziehungen aus dem geschlossenen Kreise des Volkes, dem es bisher durch seine Geburt angehörte, herausheben und dem Dienste einer Gottheit zuwenden, die sich seinem persönlichen Leben als eine wirksame erwies. Mit der Universalisierung der Religion war somit zugleich vielfach eine stärkere Individualisierung verknüpft. Es wurden also auch auf dem Gebiete der Religion gewisse tiefgreifende Voraussetzungen geschaffen für jene charakteristische und folgenreiche innere Verbindung von Universalismus und Individualismus, die in dem hellenistischen Zeitalter zur Vorherrschaft gekommen ist.

In der glänzenden Darstellung, die ein hervorragender historischer Forscher von der inneren Umbildung der Religion in der Perserzeit gegeben hat[2]), wird der Religionspolitik der Achaemeniden selbst eine

---

1) Vgl. was I² S. 299 über die assyrische Herrschaft bemerkt ist.

2) E. Meyer, Gesch. d. Altert. III S. 167 ff. Entst. d. Judentums S. 221 ff. Ich brauche wohl kaum ausdrücklich hervorzuheben, wie viel die Forschung dieser grundlegenden Darstellung verdankt. Zu nennen ist auch noch die Schrift

bedeutende aktive Rolle bei jener Umbildung zuerkannt und, was noch wichtiger ist, eine gewisse Allgemeingültigkeit dieser religiösen Entwicklung hervorgehoben, die namentlich an der Entstehung und Ausbildung des Judentums veranschaulicht wird. „Universalismus und Individualismus" sind hiernach „die charakteristischen Züge aller Religionen und Kulte" schon in der Perserzeit geworden, wenn auch die große religiöse Umwandlung hier erst in ihren Anfängen steht. „Die Entwicklung, aus der das Judentum hervorgegangen ist, ist nichts der Jahwereligion Eigentümliches, sondern der Ausdruck einer Bewegung, die seit der Perserzeit alle Religionen des Orients erfaßt hat."

Von dem religiösen Charakter des persischen Königtums ist im I. Bd. dieses Werks[1]) ausführlicher die Rede gewesen. Als Ergebnis der dort gemachten Ausführungen dürfen wir hier festhalten, daß die Achaemeniden, vor allem die beiden größten Vertreter ihres Königtums, wohl eine bewußt weitherzige Religionspolitik getrieben haben, daß aber für die Annahme einer wirklich synkretistischen Politik sowohl das iranische Wesen der Achaemenidenherrschaft wie der nationaliranische Charakter der Ahuramazdareligion wenig günstig sind. Eine Parallele zu den charakteristischen Erscheinungen synkretistischer Religionspolitik der hellenistischen Zeit, etwa dem Verhältnis Alexanders zu Zeus Ammon oder der Ptolemaeer zu Sarapis, werden wir auf persischem Boden kaum finden.[2])

Nun erhebt sich aber weiter die Frage: Sind wir berechtigt, die Entwicklung, die auf alttestamentlichem Boden vor sich gegangen ist, als eine für den Verlauf der religiösen Bewegung seit der Achaemenidenzeit typische zu betrachten? Und können wir überhaupt die Verbindung von Universalismus und Individualismus als eine das religiöse Leben der persischen Periode ohne weiteres allgemein bestimmende und beherrschende ansehen? Von vornherein müssen wir doch auch bedenken, daß die tiefste und wahrhaft schöpferische Gestaltung der alttestamentlichen Religion in der großen Zeit des Prophetismus der persischen Herrschaft vorausliegt und daß hier wohl der Universalismus, aber durchaus noch nicht völlig das individualistische Element der Religion ausgebildet ist.

E. Meyers über den Papyrusfund von Elephantine 1912 und ganz neuerdings „Urspr. u. Anfänge d. Christentums" II S. 17ff.

1) I² S. 303ff.

2) E. Meyer spricht allerdings m. W. nicht ausdrücklich von einer eigentlich synkretistischen Politik der Achaemeniden. Aber er rückt, wie mir scheint, doch die Politik der persischen Könige dem Synkretismus näher, als ich es nach dem allgemeinen Charakter der Achaemenidenherrschaft für wahrscheinlich halten kann.

Das Problem, um das es sich hier handelt, hat entscheidende Bedeutung für die Beurteilung unserer eigenen religiösen Kultur. Neigt doch die moderne religionsgeschichtliche Forschung immer mehr dazu, auch das Christentum in seinen wesentlichsten Elementen aus der großen synkretistischen Religionsbewegung, die die späteren Jahrhunderte des Altertums charakterisiert, abzuleiten. Vor allem steht auch die Auffassung der prophetischen Gottesidee, jedenfalls einer entscheidenden Vorstufe des Christentums, schon stark unter dem Einfluß dieser Betrachtungsweise. Die Religion Jahwes, so wird geurteilt, ist ganz in die allgemeine Religionsbewegung eingetreten.[1]) In Spenglers ,,Untergang des Abendlandes" werden Jahwe, Ahuramazda und Marduk-Baal als Verkörperungen des einen wahren Gottes, des Prinzips des Guten, als Personifikationen des magischen Grundgedankens zusammengefaßt. Die ,,prophetischen Religionen" seit etwa 700 werden als eine ,,allgemein aramaeische Erscheinung", Amos, Jesaja, Jeremia als verwandt mit Zarathustra bezeichnet und auch die chaldäische Religion mit ihrem ,,astronomischen Tiefblick und ihrer Innerlichkeit" auf ,,Persönlichkeiten vom Range eines Jesaja" zurückgeführt. Sehen wir hier von der Einreihung der persischen, israelitischen und chaldaeischen Religion in eine von Spengler konstruierte ,,magisch-arabische Kultur" ab.[2]) Fragen wir zunächst: Was ist das Wesentliche der in der prophetischen Gottesidee gipfelnden religiösen Entwicklung? Worauf gründet sich ihre Eigenartigkeit? Der Volksgott von Israel wird in der Assyrerzeit zum Weltgott. Aber nicht seine Universalisierung an sich ist das Entscheidende. Sondern unter welchen Verhältnissen und in welcher Form sie sich durchsetzt, darauf beruht ihre einzigartige Bedeutung. Es ist die ungeheure Paradoxie des prophetischen Glaubens, die eben nur aus

---

1) E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. II S. 19. Er fügt allerdings hinzu, daß die Umwandlung in der Religion Jahwes bereits durch ihre eigene innere Entwicklung vorbereitet gewesen sei und hebt weiter hervor (S. 22), daß der Schöpfergott des A. T. seine Persönlichkeit voll, in scharf umrissenen Zügen bewahrt habe.

2) Die Idee eines welthistorischen Kampfes zwischen Gut und Böse, die Spengler als magischen Grundgedanken beziechnet, wird sich wohl kaum in der chaldaeischen Religion, die er von der babylonischen unterscheidet (vgl. S. 229,3), nachweisen lassen. Allerdings ist jetzt auch ein auf dem babylonischen Gebiete so kompetenter Forscher wie Zimmern (Z. D. M. G. 76, N. F. 1 S. 31) geneigt, anzunehmen, daß der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen dem Reiche des Lichtes und der Finsternis, zum Teil wenigstens, in dem babylonischen Gegensatz zwischen Marduk und Tiâmat sein Vorbild und seinen Ausgangspunkt habe. Aber ich vermisse in dem babylonischen Mythus den gerade für die Zarathustrareligion charakteristischen ethischen Gegensatz.

einem religiösen Erlebnis von unvergleichlicher Tiefe verstanden werden kann, daß in dem Augenblicke, in dem das Volk Jahwes seine politische Selbständigkeit verliert, dieser Gott selbst, der bisher nur mit dem Volke, das seine Schöpfung war, und für dieses Volk zu existieren schien, erst seine wahre Größe und die Tiefe seines Wesens offenbart.[1]) Dieser Vorgang hat wohl wenig Parallelen in der Religionsgeschichte. Jahwe geht nicht unter, wie die Stammesgötter der Moabiter und Ammoniter, Kamosh und Milkom, mit ihren Völkern untergehen. Aber er verdankt auch seine Weiterexistenz nicht priesterlicher Spekulation und priesterlichem Dienst, die auf babylonischem und aegyptischem Boden eine so große Rolle spielen. Sondern er bezeugt sich als lebendiger Gott in dem großen Leben der Geschichte, in den gewaltigen Schicksalen einer umfassenden Völkerwelt. Der Tag des Herrn wird zum großen Tag der Weltgeschichte. Ein Erlebnis, zunächst beschränkt auf den engen Kreis der von prophetischem Geiste erfüllten Frommen Israels, aber von unermeßlicher Tragweite für die folgende Entwicklung. Die Idee der Weltgeschichte wird hier geboren in ihrer ursprünglichen religiösen Gestalt, als der Glaube an einen Zweckzusammenhang göttlichen Wirkens, der sich in der Geschichte offenbart.[2]) Die Gottesidee macht sich die Welt zu eigen.[3]) Diese wird in den Zusammenhang göttlichen Wirkens aufgenommen. Die Welt wird zu einer Einheit, weil sie dem einen, lebendigen Gott zur Erfüllung seines Willens dient. Die Einheit der Welt wird wirksam in großem, weltgeschichtlichem Geschehen.[4])

---

1) Spengler II S. 251 spricht allerdings „von den verzweifelten Gründen, mit denen die israelitischen Propheten das Bild ihres Gottes in sich zu retten versuchen". Diese Bemerkung zeigt in Wahrheit mangelndes Verständnis für das Wesen dieses prophetischen Gottesglaubens.

2) Eine ähnliche Auffassung vertritt, wie ich jetzt erst bemerkt habe, auch Duhm, Israels Propheten S. 302. 317.

3) Vgl. auch Wellhausen, Israel. u. jüd. Geschichte[3] S. 109.

4) Gunkel, Z. religionsgesch. Verständnis d. N. T. S. 21f. sieht in der Schilderung des großen Weltensturmes bei Jesaja c. 2 und in ähnlichen Schilderungen den Beweis für Abhängigkeit des Propheten von Vorstellungen und Bildern, die ihrer Art nach mythologisch seien und zum großen Teil nicht auf israelitischem Boden gewachsen sein könnten. Ich glaube nicht, daß diese Auffassung zutreffend ist. Soweit in solchen Darstellungen sich eine Anlehnung an ältere orientalische Vorbilder wirklich nachweisen läßt, erstreckt sie sich doch wohl nur auf die Formen, in denen die in ihrem Wesen selbständige und originelle prophetische Anschauung ausgesprochen wird. Gunkel sagt S. 24: „Jedenfalls muß die Religion, die so die Propheten beeinflußt hat, eine solche gewesen sein, die mit der Weltkultur in Verbindung stand: die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer Welt-

Wenn das Verhältnis Israels zu Jahwe wohl schon ursprünglich nicht ein rein naturhaftes ist, sondern auf einer gewissen Willensentscheidung des Volkes für seinen Gott beruhen soll, so kommt der sittliche Charakter der Gottesidee erst jetzt in der Stellung Jahwes als Weltgott zur wahren Geltung. In der gewaltigen Erhöhung des Wesens Jahwes gewinnt diese Gottesidee ihre Unabhängigkeit von dem Volke Jahwes wie von der Welt. Die Loslösung von dem Volke wird zwar noch nicht vollzogen, aber innerlich vorbereitet. Und der Weltgott ist zugleich grundsätzlich schon ein überweltlicher Gott. Zur Vollendung gelangt die prophetische Anschauung im Christentum. Im Gegensatze zum Synkretismus, der die Grenzen der religiösen Vorstellungen zu fließenden werden läßt, behält dieser prophetische Gott die eigenartige persönliche Bestimmtheit und feste Geschlossenheit, die in seinen geschichtlichen Wesensbeziehungen zum Ausdruck kommt.

Es ist gewiß kein Zweifel, daß die Universalisierung Jahwes als Weltgott die Voraussetzung bildet für das individuelle Verhältnis des einzelnen Frommen zu seinem Gotte. Aber es muß doch entschieden betont werden, daß zunächst, in der ersten Zeit des Prophetismus, von diesem Verhältnis des einzelnen Individuums als solchem noch nicht die Rede sein kann. Die prophetische Religion ist eine Religion der sozialen Gerechtigkeit und noch weit entfernt von dem späteren die christliche Anschauung beherrschenden Erlösungscharakter. Erst mit Jeremia beginnt eine stärkere Individualisierung des religiösen Lebens, die dann in einzelnen Psalmen, wie dem 73., auf ihren Gipfel gelangt. Hier kommt jenes große und wunderbare „Dennoch“ des Glaubens zum vollen Ausdruck, das für den einzelnen Frommen zur siegreichen Losung wird im Gegensatz zur augenscheinlichen Erfahrung der äußeren Lebenswirklichkeit.

Die religiöse Entwicklung des prophetischen Zeitalters hat aber noch eine andere Seite, die in unserer Darstellung nicht übergangen werden darf. Dieses Zeitalter ist auch die Geburtszeit des Judentums. Hesekiel ist der priesterliche Prophet, dessen Verkündigungen das Vorbild werden für die Gestaltung des Gottesdienstes der jüdischen Gemeinde. Dem Prophetismus und dem Judentum gemeinsam ist die Ausschließlichkeit der Gottesidee in der Gestalt Jahwes,

---

religion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Religion so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines großen weltbeherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein.“ Mir scheint vielmehr dies die unzutreffende Voraussetzung einer sonst gewiß sehr verdienstlichen „religionsgeschichtlichen“ Auffassung zu sein.

die jetzt gerade in seiner Eigenschaft als Weltgott ihre volle Ausprägung erhält. In dem Glauben an die Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit Jahwes bildet der Prophetismus ebenso die Voraussetzung für das Judentum, wie er in der Vertiefung und Versittlichung der Religion den stärksten Gegensatz zu diesem bedeutet.

In aller Enge des Gesetzesdienstes und aller Veräußerlichung der Religion, die für das Judentum immer mehr charakteristisch und verhängnisvoll werden, gewinnt dieses doch eine weltgeschichtliche Bedeutung, indem es Jahwe vor der Vermischung mit heidnischen Elementen schützt und so zu einem „Panzer des supranaturalen Monotheismus“ wird.[1])

Für die weitere Entwicklung des Judentums selbst ist nun vor allem die Wirkung bedeutsam geworden, die die jüdische Religion auf den Fortbestand des jüdischen Volkes gehabt hat. Indem dieses politisch seine Selbständigkeit verlor, erhielt es als Religionsgemeinde im Gesetzeskult des Judentums eine religiöse Selbständigkeit und Ausschließlichkeit, die die Festigkeit seines Weiterbestandes als Volk begründet haben. Es ist eine Entwicklung, die sich wohl auf der einen Seite durch die Loslösung der Religion von der natürlichen und geschichtlichen Stammesgemeinschaft des Volkes Israel in das allgemeine Bild des religiösen Lebens, wie wir es vorher zu zeichnen versucht haben, einfügt, anderseits aber durch die neue Verdichtung der Religionsgemeinde zu einem Volke einen ganz eigenartigen Zug aufweist. Diese künstliche religiöse Bildung hat eine ungeheure Zähigkeit und Kraft gewonnen. Während das Griechentum in seiner Universalisierung als Repräsentant allgemeiner vernünftiger Weltkultur in Gefahr kam, sich selbst in der Welt zu verlieren, suchte das Judentum vielmehr die in der prophetischen Anschauung begründete universale Religion des Weltgottes an die engen und ausschließlichen Formen zu binden, die das jüdische Gesetz zum alleinigen Vertreter des Dienstes des einen wahren Gottes machen sollten.

Wenn die prophetische Gottesidee in ihrem innersten Wesen von synkretistischen Elementen unberührt war, so ist es doch begreiflich, daß sie vielfach zu anderen Gottheiten universaler Art in Beziehung gesetzt wurde. Die Idee eines einheitlichen göttlichen Wesens und Wirkens fand auch außerhalb des Kreises der Jahweverehrer empfänglichen Boden, ohne daß man die Ausschließlichkeit dieses Gottes an-

---

1) Nach dem bezeichnenden Worte Wellhausens, Proleg.[5] S. 431. Nissen, Orientation S. 68f., verkennt über der Verknöcherung jüdischen Gesetzes- und Formelwesens die Größe der hierzu im inneren Gegensatze stehenden prophetischen Auffassung.

nahm. In dem Buche Maleachi, das wahrscheinlich kurz vor der Begründung des eigentlichen Judentums verfaßt worden ist, läßt der Verfasser Jahwe also sprechen: „Von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name unter den Völkern groß, überall wird meinem Namen reine Gabe geopfert, weil mein Name groß ist unter den Völkern.“ Hieraus hat Wellhausen den wohl unanfechtbaren Schluß gezogen, daß der Verfasser „den Monotheismus in der heidnischen Religion anerkenne“. Es müssen also damals unter den Völkern des vorderen Orients Vorstellungen von dem universalen Wesen eines höchsten Gottes verbreitet gewesen sein, die es jüdischen Kreisen ermöglichten, in ihnen Zeugnisse einer allgemeinen Verehrung des einen Gottes Jahwe zu erblicken. Wie die Elephantinepapyri uns lehren, wird Jahwe in einer jüdischen Gemeinde der Perserzeit Himmelsgott oder Herr des Himmels genannt und damit eine Brücke zu den religiösen Anschauungen nichtjüdischer Kreise geschlagen. Wir gewinnen hier lehrreiche Einblicke in die synkretistischen Elemente, an denen es der israelitisch-jüdischen Volksreligion in ihrer nahen Berührung mit heidnischer Religion nicht gefehlt hat.[1]) Auch in alttestamentlichen Schriften der persischen und der noch späteren Zeit, wie in den Büchern Esra, Nehemia, Daniel, wird die Bezeichnung des Himmelsgottes gebraucht.[2]) Besonders den Vergleich Jahwes mit Ahuramazda legten sowohl die politischen Verhältnisse, unter deren Herrschaft das Judentum stand, als auch das religiöse Wesen des höchsten iranischen Gottes nahe.

Bei den semitischen Völkern Vorderasiens standen fast durchweg eine große männliche und weibliche Gottheit (Baal und Baalat-Baaltis) nebeneinander. Die verwandten Grundzüge dieser Gottheiten konnten leicht dazu führen, in den gleichartigen, nebeneinander verehrten Gestalten ein gleiches und einheitliches göttliches Wesen zu erkennen. Dies war um so eher möglich, da die Völker ihre ursprüngliche Selbständigkeit, die auch der besonderen Existenz ihrer Götter eine stärkere Grundlage hätte geben können, eingebüßt hatten.[3])

---

1) Vgl. E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, S. 57ff.

2) Vgl. Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigraphik I S. 250.

3) Was Wellhausen, „arab. Heidentum“[2] S. 217 über den arabischen Synkretismus sagt, läßt sich in gewissem Sinne auch schon auf die Vereinigung der verschiedenen Baalgestalten anwenden. „Bei den Arabern ist Allah allerdings aus dem Verfall des religiösen Ethnizismus hervorgegangen; daraus, daß die verschiedenen Götter den wichtigsten Grund ihrer Verschiedenheit, nämlich ihre Verehrung seitens verschiedener Völker, verloren und tatsächlich zu Synonymen herabsanken, in denen nur der allgemeine Begriff der Gottheit noch Bedeutung hatte.“

Die Bezeichnung als „Herr des Himmels" (Balsamem), die in der Benennung der weiblichen Gottheit (Astarte u. a.) als „Königin des Himmels" ihre Parallele hat, zeigt die charakteristische Tendenz zur universalen Ausgestaltung der Gottesidee.[1]) In der späteren Zeit hat dieser vielleicht ursprünglich kleinasiatisch-chetitische Gott des Himmels, der als „großer Zeus" (*Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος*) bezeichnet wird, eine hervorragende Stellung in der synkretistischen Götterwelt des Orients gewonnen. Nahe verwandt ist die Gestalt des „Höchsten" (*Ὕψιστος*), in der auch jüdische und heidnische Vorstellungen zusammengeflossen sind.[2])

Sehr bemerkenswert ist die Rolle, die das Judentum in dem Prozeß des religiösen Synkretismus gespielt hat. Trotz der Enge und Ausschließlichkeit seiner Gesetzesreligion, die zuletzt — nach dem treffenden Worte Wellhausens — zu einem wahren „Götzendienste des Gesetzes führte", ist es, vor allem eben durch seinen einheitlichen und einfachen Gottesbegriff, durch die Idee einer bildlosen Gottesverehrung[3]), doch ein wichtiger Faktor des Synkretismus geworden.

---

1) Die älteste Erwähnung des Gottes Beelšmain etwa ein Jahrhundert älter als die Nennung in dem Vertrag zwischen dem Assyrerkönig Asarhaddon und dem Könige von Tyros (Zimmern, K. A. T.[3] S. 357. Winckler, Altorient. Forsch. II S. 12 f.) findet sich jetzt in einer Inschrift des Königs Zkr (Zakir ?) von Hamath, die besprochen ist von Lidzbarski, Eph. f. semit. Epigraphik III 1915 S. 1 ff. (vgl. auch Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder S. 173 f.). Es handelt sich in ihr um eine Koalition Barhadads, des Sohnes des Hazael von Damaskus, mit nordsyrischen Fürsten gegen Zkr, ihre Belagerung der Stadt Chazrik und ihre unerwartete Überwindung. Lidzbarski vermutet, daß Zkr vielleicht Hilfe vom assyrischen König erhalten habe und daß sich die Ereignisse um 772 abgespielt haben (unter Hinweis auf den Feldzug Salmanassars III. gegen Damaskus 773, K. B. I 210 f.). Er findet in der Tatsache, daß wir hier „Beelšmain in einer früher von Chetitern bewohnten Gegend finden", eine Bestätigung für seine frühere Vermutung (Eph. II S. 122), daß der Himmelsgott von den Chetitern aus zu den Semiten gelangt sei.

2) In einer Inschrift bei De Vogué, Inscr. Sémit. de Palmyrene = Z. D. M. G. XV 615 wird Baalsamen, „der Herr der Welt" durch *Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ* übertragen und wir dürfen daraus mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß die Weihungen an *Ζεὺς μέγιστος* oder *κύριος* oder *Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος* bei Lebas-Waddington nr. 2288. 2289. 2290. 2292. 2339. 2412 d, 2631 (vgl. auch 2557 a) sich auf Baalsamen beziehen. Über diesen handelt auch Philo Bybl. frg. 2, 5 (F. H. G. III S. 565 f.): „*Τοῦτον* (sc. *τὸν Ἥλιον*) *γὰρ* . . ., *θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησιν.*" Vgl. auch noch Hehn, Bibl. u. babylon. Gottesidee S. 117 f. Cumont, Orient. Rel.[2] S. 250 f. 298, Anm. 80. Über den „Hypsistos" Cumont, P-W IX 444 ff.

3) Vgl. Strabo XVI 2, 35 p. 760 f. Im allgemeinen zur jüdischen Propaganda Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[3] S. 220 ff. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[4] S. 150 ff. E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christentums II S. 353 ff.

Die eifrige Propaganda, die es trieb, hatte vielfach synkretistische religiöse Vorstellungen zur Voraussetzung und diente anderseits wieder zu ihrer weiteren Verbreitung. Wenn auch in der Zeit, in der die Juden den alten Gottesnamen Jahwe aufgaben, die Festigkeit und Geschlossenheit ihrer Gottesidee selbst nicht beseitigt wurde, so haben sie doch in der weiteren Ausgestaltung ihrer Religion auch wichtige Elemente von außen, namentlich aus dem iranischen Osten, aufgenommen. „Sie wußten aus allem Nahrung zu ziehen und veränderten darum ihr Wesen doch nicht."[1])

In der Tiefe der religiösen Anschauung, in der erhabenen Gestaltung der Gottesidee, wie in ihrem Charakter als Offenbarungsreligion steht die Religion Zarathustras der prophetischen des A. T. nahe. Eine Darstellung, die in die ausschlaggebenden Kräfte und Ideen der großen synkretistischen Religionsentwicklung des Altertums Einblick zu gewähren versucht, kann an der religiösen und sittlichen Bedeutung der Ahuramazdareligion nicht vorbeigehen. Schon im ersten Band ist das tiefgreifende Kulturprinzip, das dieser Religion innewohnt, geschildert worden. Wir müssen hier noch der zugrunde liegenden religiösen Idee selbst einige Bemerkungen widmen. Das, was die einzigartige Bedeutung der Zarathustrareligion ausmacht, ist der Dualismus zwischen der Welt des Guten und der Welt des Bösen, der von Anfang an in dieser Religion ausgeprägt ist.[2]) „Und jene beiden uranfänglichen Geister, die die selbstherrlichen Zwillinge heißen, sind in ihrem beiderseitigen Denken, Reden und Tun das Gute und das Böse. Und zwischen diesen beiden haben richtig gehandelt die Guthandelnden, nicht die Schlechthandelnden." So heißt es in einem der ältesten Texte der Zarathustrareligion, der dritten Gâthâ.[3]) So tritt das teuflische Prinzip des Bösen, der Finsternis, der Unfruchtbarkeit und Zerstörung neben das göttliche Prinzip des Guten, des Lichtes, der Reinheit und Fruchtbarkeit, eine Auffassung von ungeheurer Bedeutung für die weitere religiöse Entwicklung. Es ist eine iranische Bauernreligion, die aber zugleich die praktischen Aufgaben der Bodenkultur im höchsten Maße versittlicht und vergeistigt, indem sie diese in den Gegensatz zweier miteinander ringender geistiger Weltmächte einfügt und durch die Betonung des Vergeltungs-

---

1) Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[3] S. 303.

2) Danach ist die Fassung I[2] S. 303, Anm. 4 etwas zu korrigieren.

3) Nach der Übersetzung von Andreas, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. 1909. Vgl. auch die Übersetzung von Geldner in Bertholets Religionsgeschichtl. Lesebuch S. 324. Edw. Lehmann, Textbuch z. Religionsgeschichte[2] S. 151f. E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. II S. 61.

gedankens das Bewußtsein der sittlichen Verantwortung zu stärken versucht. Der aktive Charakter der Ahuramazdareligion, der den Menschen zur Mitarbeit an dem großen Weltkampf aufruft, bietet eine gewisse Parallele zu der christlichen Idee einer Mitarbeit des Christen an dem Reiche Gottes[1]). Er widerspricht der griechischen Anschauung, in der sowohl die Welt des Vollkommenen und Guten (bei Platon), wie der kosmische Prozeß gerade in seinem geistig-sittlichen Wesen[2]) (z. B. in der Auffassung der Stoiker) völlig unabhängig von der sittlichen Mitarbeit des Menschen gedacht ist. Vor allem aber unterscheidet er sich von den übrigen Religionen des vorderen Orientes mit ihrer ungeheueren Kluft zwischen Gottheit und Menschen. Aber dieser fortschreitende Sieg des guten Prinzips in der Zarathustrareligion hat doch wohl wenig mit eigentlich weltgeschichtlichen Verwicklungen zu tun. Während Jahwe in den großen Bewegungen und Krisen der Völkergeschichte, inmitten aller Katastrophen und aller Zerstörung die Fäden der Weltgeschicke in den Händen behält, um seine Absichten zu vollenden, vollzieht sich die Durchsetzung der Herrschaft Ahuramazdas, seines Reiches des Lichtes und des Guten vornehmlich im Bereiche der Wirksamkeit des einzelnen Menschen, der „willig den weisen Herrn (Ahuramazda) durch rechte (lautere) Handlungen zufriedenstellt". Er „liefert dem Recht in die Hände die Lüge" und schränkt namentlich auch durch eifrige Bodenkultur die Verbreitung des Reiches des Angramainjus (Ahrimans), des Reiches des Mißwachses und der Unfruchtbarkeit ein.

Noch zwei Momente, die für das Wesen der Zarathustrareligion charakteristisch sind, mögen hier angeführt werden. Zunächst ist es ihr überwiegend abstrakter Charakter. Dieser kommt schon in den Amešaspenta, den Gehilfen Ahuramazdas in der Durchführung seiner Weltordnung, zum Ausdruck, insofern diese ausgesprochenermaßen bestimmte Ideen repräsentieren. Und in der Gottheit Ahuramazdas selbst ist doch im wesentlichen ein geistig-sittliches Prinzip verkörpert, gelangt vor allem die sittliche Weltordnung (arta) zur Geltung, während in der prophetisch-christlichen Anschauung durchaus das Lebendige und Konkrete der Persönlichkeit Gottes vorherrscht.

1) Diese Idee kommt vornehmlich in den reformatorischen Gedanken Luthers deutlich zum Ausdruck; vgl. meine Schrift: „Die Reformation als deutsches Kulturprinzip" S. 26f.

2) Hier hat also die Welt als solche eine schöpferische Bedeutung für die Sittlichkeit des Menschen, während in der Zarathustrareligion der Mensch die Welt eben erst zur Stätte des Lichtes und des Guten gestalten helfen soll!

Ein weiterer bezeichnender Zug ist in der engen Verbindung tiefsinniger religiös-ethischer Gedanken mit äußerlichem Zeremonienwesen zu erkennen, einer Verbindung, die von Anfang an gegeben zu sein scheint. Sie ist allerdings zum Teil wohl schon im bäuerlich-iranischen Charakter begründet. Während auf alttestamentlichem Boden Innerlichkeit und Gesetzlichkeit immer mehr auseinandergehen, bis im Evangelium dieser Gegensatz seinen Gipfel erreicht, ist in der Ahuramazdareligion die tiefe und große religiöse Idee von vornherein durch allerhand Vorschriften äußerer Gesetzlichkeit belastet und dadurch vielfach in ihrer Reinheit getrübt.

Die religiösen Anschauungen Irans haben in der Folgezeit die Welt des religiösen Synkretismus stark beeinflußt. Insbesondere die eschatologischen Vorstellungen, die in dieser eine so hervorragende Rolle spielen, haben eine bedeutende Einwirkung von der iranischen Eschatologie erfahren. Auch die Eschatologie des späteren Judentums steht unverkennbar unter ihrem Einflusse. In weiter Verbreitung und in charakteristischer Mischung mit anderen religiösen Elementen, namentlich der babylonischen Astrologie ist iranische Religion als Mithrasglaube und Mithraskult eine der wirksamsten Formen der synkretistischen Mysterienreligion des späteren Altertums geworden. Wenn der großartige Erfolg der Mithrasreligion in der Hauptsache erst der römischen Kaiserzeit angehört, so hat die Erwähnung eines Mithraeum in einem kürzlich veröffentlichten Papyrus aus dem Fayum die überraschende Tatsache gelehrt, daß anscheinend schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert sich ein Mithrasheiligtum in Aegypten befand.[1])

Was nun aber besonders wichtig ist, es kann kein Zweifel sein, daß schon im 4. Jahrhundert die Griechen in eine gewisse innere Fühlung mit der iranischen Religion getreten sind. Vor allem sind ihnen die Hauptgedanken der Zarathustrareligion bereits genau bekannt gewesen. Aristoteles, Eudemos von Rhodos und Theopomp, und vor diesen schon Eudoxos von Knidos haben ausführlich darüber gehandelt.[2]) Nach den griechischen Nachrichten dürfen wir

1) Smyly, Greek Papyri from Gurob (Cunningham Memoirs XII nr. XXII S. 37, 10).

2) Diog. Laert. prooem. 6ff. namentlich 8f. Plut. de Iside et Osiride c. 46f. Arist. frg. 6. 34R. Theopomp. frg. 71. Deinon frg. 5. Aristoteles hat „*ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας*“ über die Zarathustrareligion gehandelt. Vgl. jetzt vor allem Jäger, Aristoteles S. 133ff., der es auch wahrscheinlich gemacht hat, daß die Zitate aus Eudoxos und Aristoteles dem Hermippos verdankt werden. Es wird auch eine besondere Schrift: *Μαγικός* genannt, die man zum Teil dem Aristoteles zuschrieb (frg. 33. 35. 36R.); vgl. E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. II S. 91, 3.

vermuten, daß neben dem dualistischen Grundcharakter auch die eschatologischen Gedanken der iranischen Religion, namentlich der Glaube an die leibliche Auferstehung — der gerade griechischem Denken so fremd war — und die wenigstens ursprünglich bildlose Verehrung der Götter das besondere Interesse der gebildeten griechischen Kreise erweckte.[1]) An einer merkwürdigen Stelle der „Gesetze“[2]) spricht Platon von der Möglichkeit des kosmischen Wirkens einer bösen Weltseele. Mag auch diese Erörterung sonst wesentlich im Sinne platonischen Denkens gehalten sein,[3]) so ist es doch gewiß nicht unwahrscheinlich, daß Platon hier von der dualistischen Grundidee der iranischen Religion angeregt worden ist.[4]) Wir dürfen diese Vermutung um so entschiedener aussprechen, als gerade in der Spätzeit Platons ein orientalischer Religion besonders entgegenkommendes Verhalten der Akademie erkennbar ist, wie schon in anderem Zusammenhang hervorgehoben worden ist. In der historischen Überlieferung über Alexander ist es eine für unsere Erkenntnis besonders empfindliche Lücke, daß wir über das Verhältnis des großen Welteroberers zur iranischen Religion so gut wie nichts erfahren. Es würde — angesichts der Tatsache, daß gerade in dieser Zeit die wichtigsten Lehren der Zarathustrareligion in griechischen philosophischen Kreisen bekannt geworden waren und vornehmlich auch der Lehrer Alexanders, Aristoteles, davon Kenntnis gewonnen hatte — sehr nahe liegen anzunehmen, daß Alexander die Fäden, die sich damals zwischen griechischer Philosophie und iranischer Religion angesponnen hatten, zur Stütze seiner auf gegenseitige Versöhnung und Verschmelzung des makedonisch-griechischen und persisch-orientalischen Elementes gerichteten Politik benutzt habe.

Wenn die auf einen griechischen Historiker des 4. Jahrhunderts, Deinon, einen Darsteller gerade der persischen Geschichte, und auf den Platoniker Hermodoros zurückgehende Überlieferung, daß Zoroaster Sternenkult betrieben habe, genau genommen werden dürfte, so würde sich der Schluß ergeben, daß schon im 4. Jahrhundert jene Verbindung zwischen iranischer Religion und babylonischer Astrologie, die uns später in dem Mithraskult besonders lebendig

---

Welcher Zeit die unter dem Namen des Osthanes gehenden Offenbarungen über Magie (vgl. E. Meyer a.O. S. 92ff., Diels, Frg. d. Vorsokr. II[4] S. 129f., Bousset, Arch. f. Religionsw. XVIII S. 168ff.) angehören, wird schwer zu ermitteln sein.

1) Vgl. Diog. Laert. a. O. § 6: *τῶν δὲ ξοάνων καταγινώσκειν*; vgl. auch § 9 Die bildlose Verehrung der Götter hebt schon Herod. I 131 hervor.

2) Platon, „Gesetze“ X p. 896f.

3) Vgl. Wilamowitz, Platon II S. 314ff.

4) Vgl. W. Jäger a. O.

entgegentritt, wenigstens ihren Anfang genommen habe. Aber diese Überlieferung kann wohl nicht als eine sichere gelten, um so weniger, als sie in dem Fragment des Deinon offenbar auf eine etymologische Spielerei aufgebaut ist.[1])

Plutarch erwähnt in der Schrift über Isis und Osiris als ein Zukunftsbild der Zarathustrareligion[2]), daß nach der Vernichtung Ahrimans durch die von ihm selbst herbeigeführten Mächte der Pest und des Hungers die Erde sich in ein gleichmäßig ebenes Fruchtland verwandeln und die Menschen zu einem glückseligen Dasein gelangen würden, indem sie durch die gleiche Sprache und die gleiche Lebensweise verbunden einen Staat bilden würden. Hier scheinen iranische religiöse Ideen[3]), die auch in der Natur iranischen Landes begründet waren, mit charakteristischen Anschauungen der stoischen Philosophie verbunden zu sein.[4]) Es ist ein Zukunftsgemälde nach dem Vorbilde des zenonischen Idealstaates, das in die Schilderung eines iranischen Zukunftsparadieses verwoben ist. Ein Zukunftsgemälde, das wohl auch einen inneren Zusammenhang mit der Einheitspolitik Alexanders nicht verleugnet und vielleicht erst im Anschlusse an diese entstanden ist.

Die enge Verbindung zwischen griechischem und iranischem Wesen, die im Sinne von Alexanders Politik lag, ist nicht zustande gekommen. Um so wichtiger und wertvoller ist es, die Momente innerer Berührung, die zwischen griechischem Denken und persischer Religion sich gebildet hatten, nicht zu übersehen. Wir werden wohl sagen dürfen, daß der dualistischen Weltansicht der zoroastrischen

---

1) Deinon frg. 5: *ὅς καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι.* Noch weniger sicheren Schluß läßt die von Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. S. 1594, 2 angeführte Stelle des Ammianus Marcellinus XXIII 6, 32 zu: „cujus scientiae (sc. magicae) saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis addidit Zoroastres“.

2) Vgl. auch Bousset, Rel. d. Judentums^2 S. 588f., Greßmann, Jüd.-Christl. Eschatologie S. 291, 2, die aber beide, ebenso wie E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christentums II S. 69f., das griechische Element der Anschauung nicht berücksichtigen.

3) Ich weise auf den iranischen Gedanken der „Einebnung der Berge in der Endzeit“ hin (vgl. Junker, Iran. Quellen d. hellenist. Aionidee, S. 137 mit Anm. 44 auf S. 163). Auch der tiefe Gedanke, daß Ahriman an dem, was er selbst geschaffen hat, zugrunde geht, beruht wohl auf echter iranischer Überlieferung. (Ähnlich urteilt E. Meyer, Ursr. u. Anf. d. Christent, II S. 69f.)

4) Wegen dieser offenkundig stoischen Färbung halte ich auch die Vermutung von E. Meyer a. O., daß vielleicht Eudemos als Quelle zugrunde liege, nicht für wahrscheinlich. Eine andere Auffassung über die Stelle Plutarchs hat, wie es scheint, W. Weber, „Der Prophet und sein Gott“ S. 106, 2, obgleich er sich nur zurückhaltend äußert.

Religion der stark monistische Zug der griechischen Kultur, der Einheitsdrang griechischen Denkens entgegenwirkte. Aber ganz gefehlt haben eben doch auch auf griechischem Boden die entgegengesetzten, iranischer Anschauung verwandten Tendenzen nicht. Mag auch die Auffassung, die die sinnliche Welt als die Quelle der Sünde und des Übels ansieht, ursprünglich nicht auf griechischem Boden entstanden sein, so ist sie doch tief in griechischen Geist eingedrungen. Es ist kein allzu schwerer Übergang zu ihr von der platonischen Anschauung, für die die Sinnenwelt eine Schein- und Trugwelt ist gegenüber der wahren, unvergänglichen Welt. Und von Platon zum Neuplatonismus — das bedeutet eine immer stärkere Entwicklung dualistischer Weltansicht. Im echten, ursprünglichen Zarathustraglauben hat allerdings eine Askese, die durch eine die sinnliche Welt als Quelle des Bösen annehmende Grundanschauung begründet wird, wegen der von Zarathustra so stark betonten Kulturbestimmung der Erde keinen Platz. Aber das asketische Element spielt in einer anderen Ausprägung iranischen Geistes, der Mithrasreligion, eine bedeutende Rolle, hier vor allem auch als ein erfolgreiches Mittel für den Kampf gegen die Mächte und Werke der Finsternis. Und das Entscheidende für eine innere Verwandtschaft mit iranischem religiösen Denken ist doch immer eine dualistische Grundrichtung als solche. In der Spätzeit des Altertums kommt der Iranismus im Sassanidenreiche zu neuer Stärke und zu seiner Vollendung. Aber — trotz des äußeren Gegensatzes gegen das neupersische Reich, der im persischen Feldzug Julians zum Ausdruck gelangt — vereinigen sich in der Herrschaft dieses Kaisers die im Neuplatonismus lebendigen Überlieferungen griechischen Geistes, die doch eben letzthin an Platon selbst anknüpfen, mit religiösen Strömungen, die dem Orient, vor allem dem iranischen Boden entstammen.

Die beiden ältesten und einflußreichsten Kulturländer des vorderen Orientes, Aegypten und Babylonien, sind schon verhältnismäßig früh auf ihrem eigenen Boden zu einer gewissen Universalisierung der göttlichen Gestalten und religiösen Vorstellungen gelangt, die unstreitig dem Synkretismus günstig gewesen ist. Die politische Einigung in großen Reichen ließ die ursprünglich selbständigen lokalen Gottheiten zu einer Vereinigung von Göttern zusammenwachsen, die von priesterlicher Wissenschaft zu einem System ausgestaltet wurde. Einzelne Gottheiten erhielten durch die politische Vorherrschaft ihres Kultortes eine überragende Bedeutung, die dann durch religiöse Spekulation noch weiter begründet und gesteigert wurde.[1])

1) Vgl. I² S. 289.

In Aegypten ist es vor allem der Sonnengott Rê, der bereits in der Zeit des alten Reiches an der Spitze des Pantheons steht und zu einer umfassenden kosmischen Potenz ausgebildet ist. In dem Kulte und der Priesterlehre von Heliopolis hatte diese Sonnenreligion, die in der Folge die aegyptische Theologie beherrschte, ihren Mittelpunkt und ihre Grundlage.[1]) Die einzelnen lokalen Götter wurden zu besonderen Formen des allwaltenden Sonnengottes. Sehr bedeutsam und folgenreich ist die Verbindung des Lokalgottes von Theben, Amon, mit der universalen Gestalt des Rê geworden. Gestützt durch die politische Vorherrschaft Thebens und in seinem Wesen gesteigert durch die Verschmelzung mit Rê, hat dieser Gott in der Zeit des neuen Reiches unbestritten die herrschende Stellung in der aegyptischen Götterwelt. Sein universales Wesen tritt in dem ihm gewidmeten großen Hymnus von Kairo[2]) deutlich hervor. Es kommt charakteristisch darin zutage, daß der Gott als „vielnamiger, ohne daß man die Zahl (der Namen) kennt", bezeichnet wird — dieselbe Bezeichnung, die in der späteren synkretistischen Zeit mit Vorliebe auf die Göttin Isis angewendet wird. Es zeigt sich wohl weiter auch darin, daß das schöpferische und wohltätige göttliche Wirken sich allgemein auf die Menschen, nicht bloß auf Aegypten erstreckt —, was dann im Echnatonhymnus noch weiter und stärker zur Geltung gelangt. Vielleicht dürfen wir auch behaupten, daß mit dem Universalismus der religiösen Anschauung in dieser Zeit teilweise schon eine stärkere Individualisierung der Frömmigkeit, ein mehr persönlich ausgeprägtes religiöses Empfinden verbunden ist.[3]) In einem Leydener Papyrus aus der Zeit Ramses' II. wird Amon, mit Rê und Ptah zu einem einheitlichen Wesen verbunden[4]), als der Allgott gefeiert.[5]) Ein anderer Text aus derselben Zeit nennt alle seine Verehrungsorte und legt dar, daß „alles Existierende ihm gehöre und zukomme, daß er alles geschaffen habe".[6]) Daß Amon als Orakelgott der Oase Siwah eine große Autorität in der griechischen Welt erlangen und bei der Begründung der Weltherrschaft Alexanders eine entscheidende Rolle spielen konnte, hatte die Erhebung dieses Gottes

---

1) Vgl. E. Meyer, G. d. A. I³ S. 243ff.

2) Erman, Literatur der alten Aegypter S. 350ff. G. Roeder, Urkunden z. Religion d. alten Aegypten S. 4ff.

3) Vgl. die von Grapow in Lehmann u. Haas, Textbuch z. Religionsgesch.² S. 262ff. nr. 11—14 mitgeteilten religiösen Texte und die einleitenden Bemerkungen S. 252.

4) Gardiner, Ae. Z. 42, 1906, S. 12ff.

5) „As a trinity in an unity" Gardiner a. O.

6) Wiedemann, Arch. f. Rel. XVII 1914, S. 206.

in die Sphäre universalen Wirkens, wie sie in der Verbindung mit Rê eingetreten war, zur Voraussetzung. Neben Rê hat vornehmlich Ptah, ursprünglich Lokalgott von Memphis, der Gott der Künstler, als „Weltbaumeister, der durch das Wort seines Mundes alle Dinge schafft", eine umfassende kosmische Bedeutung in der aegyptischen religiösen Spekulation gewonnen. Vielleicht stehen erste Keime der Logoslehre mit seiner Gestalt und der priesterlich-theologischen Lehre seiner Religion in Zusammenhang.[1])

An die schon lange auf aegyptischem Boden wirksamen universalen Tendenzen der Sonnenreligion knüpfte der merkwürdige Versuch des Ketzerkönigs Echnaton (Amenophis IV.) in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an, eine „im Glanze der Sonnenscheibe" waltende allgemeine göttliche Macht als Gott Aton zur alleinherrschenden Gottheit zu erheben.[2]) Es war ein ausgesprochener solarer Monotheismus, der die anderen Götter in ihrer Existenz leugnete oder sie wenigstens bekämpfte, der sich ebenso gegen den populären Glauben wandte, wie vor allem gegen die Machtstellung des thebanischen Gottes Amon-Rê und seines Priestertums. In dem uns erhaltenen Hymnus Echnatons auf den Gott Aton[3]) findet sich die Stelle: „Die Länder Syrien und Nubien und das Land Aegypten — du setztest jedermann (in ihnen) an seinen Ort, du schufst, wessen sie bedürfen." Also eine in ihrem Wirken den Grenzen Aegyptens entwachsene Gottheit, durchaus universal in ihrem Wesen. Es wäre wohl möglich, daß, wie Erman vermutet hat, hier auch die politische Absicht, für das über Aegypten hinausgehende Herrschaftsgebiet des Königs eine gemeinsame Religion zu schaffen, zur Geltung gelangt wäre. Aber entscheidend ist dies gewiß nicht gewesen. Es spricht vielmehr alles dafür, daß die religiöse Spekulation, man möchte fast sagen, ein doktrinäres Moment das ausschlaggebende Motiv abgegeben hat.[4]) Der solare Monotheismus des Ketzerkönigs

1) Vgl. Breasted, Geschichte Aegyptens S. 295. Roeder, Urk. z. Relig. d. alten Aegypten S. 164ff.

2) Borchardt, Mittlg. d. Deutschen Orientgesellsch. nr. 57, März 1917, hat versucht, die Originalität und Bedeutung der Reform des Echnaton wesentlich herabzusetzen. Aber seine Aufstellungen haben eine, wie mir scheint, überzeugende Korrektur durch H. Schäfer, Ae. Z. 55, 1918, S. 6ff. erhalten.

3) In Übersetzung veröffentlicht von Erman, Aegypt. Rel. S. 67ff. Literatur der Aegypter, S. 358ff. Breasted, Gesch. Aegyptens S. 302ff. Ranke in: Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder S. 189ff. Roeder, Urkunden z. Religion d. alten Aegypten S. 62ff. Grapow in Lehmann u. Haas, Textbuch z. Religionsgesch. S. 260f.

4) Wie wenig die eigentlich politischen Ziele für Echnaton die bestimmenden gewesen sein können, ergibt sich m. E. vor allem aus dem politischen Bild seiner

hat keinen dauernden Bestand gehabt. Er ist an dem Widerstand der populären Religion, vornehmlich an der Macht des in ihrem Einfluß tiefgewurzelten Priestertums, namentlich der Priesterschaft des Amon-Rê, aber auch an seinem eigenen abstrakten Charakter als reines Gebilde der Spekulation gescheitert. Immerhin zeigt er in sehr charakteristischer Weise die universalen Tendenzen, die damals in der aegyptischen Religion lebendig waren.

So dürfen wir denn wohl sagen, daß die aegyptische Theologie auf ihrem eigenen Gebiete ein gewisses Vorbild für eine synkretistische Universalisierung göttlichen Wesens geschaffen hatte. Aber allerdings hatte die Verbreitung solcher religiöser Anschauungen in der Zeit vor Alexander eine nicht unerhebliche Schranke an der starken volkstümlichen Geschlossenheit, die dem aegyptischen Wesen eigen war. Erst in der Ptolemaeerzeit und als Folge gerade der ptolemaeischen Politik ist — wenn wir hier von dem mit der Person Alexanders auf das engste verknüpften Zeus Ammon absehen — Aegypten vor allem durch seine hellenistische Hauptstadt Alexandreia in den großen Strom synkretistischer Anschauungen und Bestrebungen hineingezogen worden und hat selbst einen wichtigen Faktor in diesem Synkretismus gebildet. Aber es ist eine bestimmte Gruppe von aegyptischen Gottheiten — solche, die in der neuen Welthauptstadt heimisch geworden sind und in besonderen Beziehungen zu der ptolemaeischen Dynastie standen —, die hier eine führende Rolle gespielt hat. Da ist es wohl weniger die besondere Gestalt des Gottes Amon-Rê, als vielmehr die universale mit diesem verknüpfte Gottesidee als solche, der wir für die synkretistische religiöse Welt der hellenistischen Zeit eine tiefere Nachwirkung zuschreiben dürfen. Von dieser allgemeinen Gottesidee ist gewiß auch viel auf die universale Gestalt des neuen Gottes Sarapis übergegangen.

Anders als Aegypten bot die alte Heimstätte vorderasiatischer Kultur, Babylon, schon durch ihre geographische Lage zwischen dem iranischen Osten und den westlichen Landschaften des vorderen Orients, vornehmlich aber durch die eigenartige Gestaltung ihrer Religion und Kultur einen fruchtbaren Boden für den religiösen Synkretismus. Die babylonische Kultur hatte sich — im Gegensatze zur aegyptischen — früh von dem Zusammenhang mit einem bestimmten

---

Regierung, das die El-Amarnabriefe gewähren. Diese lassen doch sehr deutlich einen starken Verfall der königlichen Macht erkennen und sind somit der Annahme eines durch politische Herrschaftstendenzen bedingten religionspolitischen Universalismus wenig günstig. Sie passen besser zum Bilde des religiösen oder religionsphilosophischen Doktrinärs.

Volkstum gelöst und war zu einer wesentlich priesterlich-theologischen Kultur geworden.[1]) Für die priesterliche Spekulation in synkretistisch-universalistischer Richtung war somit ein weiter Raum gegeben. Schon die Ausbildung eines einheitlichen Pantheons babylonischer Gottheiten war hierfür bedeutsam. Die Beziehungen dieser Göttergestalten zueinander waren vielfach sehr enge, die Grenzen zwischen ihnen fließende. Die zentrale Bedeutung, die die Verehrung der Sonne in ihren verschiedenen Phasen für die babylonische Religion hatte, war wohl bestimmend für die Tendenz, die einzelnen Götter als Vertreter einer umfassenden kosmischen Macht anzusehen. Marduk, der Stadtgott von Babylon, hatte die führende Stellung, die er seit der Einigung des Reiches unter Hammurapi durch die Vorherrschaft Babylons erhalten hatte, durch Verbindung mit großen älteren Gottheiten, namentlich Ellil und Ea (Enki), als Erbe ihres kosmischen Universalismus, weiter ausgestaltet. Die weltbeherrschende Rolle, die Ellil als König der Länder spielte, ging auf Marduk über.[2]) Die einzelnen Gottheiten erscheinen zur Zeit des neubabylonischen Reiches zum Teil geradezu als Repräsentanten bestimmter Eigenschaften Marduks, der also die Eigenschaften, die auf die verschiedenen Göttergestalten verteilt sind, in sich vereinigt.[3]) Hier finden wir somit eine ausgeprägt henotheistische Anschauung, aber ein Monotheismus, der letzthin die Existenz der übrigen, besonderen Götter aufhebt, wie die prophetische Idee Jahwes als des Weltgottes, ist es nicht.

Die in der babylonischen Religion stark hervortretende Vorstellung von dem umfassenden Wirken eines obersten männlichen Gottes findet ihre Ergänzung in der Verehrung einer höchsten weiblichen Gottheit, der Istar, die in ihren verschiedenen Formen und Namen die verschiedenen Seiten des Wesens und Wirkens einer allwaltenden Muttergöttin darstellt.[4])

Zu der inneren Entwicklung der babylonischen Religion in univer-

1) Vgl. I² S. 288f. 2) Vgl. I² S. 291.

3) Vgl. Zimmern, K. A. T.³ S. 609. Ausführlich und mit sehr besonnenem Urteil ist diese ganze Frage besprochen von Hehn, Die bibl. u. babylon. Gottesidee S. 56ff. H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden, S. 221 sagt: „Marduk ist der Ahn des jüdischen außerweltlichen einen Weltschöpfers und Weltlenkers, der erste übernatürliche, eifersüchtige, allmächtige, allweise, allgerechte, allgütige und allbarmherzige Gott der Menschheitsgeschichte." Diese Behauptung ist ohne Beweis und verkennt den wesentlichen Unterschied des in der prophetischen Gottesidee ausgesprochenen Monotheismus und der in Wahrheit stark zum Synkretismus neigenden henotheistischen Richtung der babylonischen Religion.

4) Vgl. Zimmern, K. A. T.³ S. 420ff. Hehn a. O. S. 42ff.

salem Sinne kamen nun äußere Einflüsse hinzu. In Herodots Zeit scheint in Babylon die in späteren Achaemenideninschriften zusammen mit Ahuramazda genannte iranische Göttin Anahita[1]) zu babylonischen Gottheiten, insbesondere zu Mylitta, einer besonderen Gestalt der Istar als Muttergöttin), wie auch zur arabischen Alilat[3]) in engste Beziehung gesetzt worden zu sein.[4]) Artaxerxes Mnemon ließ nach dem Zeugnis des Berosos[5]) zuerst, abweichend von der bisherigen bildlosen Verehrung der iranischen Gottheiten, Bilder der Aphrodite Anaïtis in Babylon, Susa, Ekbatana, Persepolis, Baktra, Damaskus und Sardes aufstellen. Wir finden also bereits um 400 v. Chr. in Babylon die Verehrung einer synkretistischen weiblichen Gottheit, in der iranische, babylonische und andere semitische, namentlich arabische religiöse Vorstellungen zusammengeflossen sind. Wahrscheinlich haben sich schon damals auf babylonischem Boden wichtige Elemente des großen religiösen Synkretismus geformt, der namentlich in der Mithrasreligion so umfassende Bedeutung erlangt hat.

Die babylonische Religion hat in der Folgezeit vornehmlich durch die in ihr begründete Astrologie den größten Einfluß ausgeübt. Die spätere Ausgestaltung der astrologischen Spekulation wird in dem weiteren Fortgang unserer Darstellung zu behandeln sein. Es ist kein Zweifel, daß die Anfänge der Astrologie, die sich auf der Grundlage der babylonischen Sternbeobachtung und Sternverehrung entwickelte, bereits vor Alexander auf babylonischem Boden ausgebildet waren. Sie sind auch wenigstens der griechischen Wissenschaft schon in der Zeit Platons bekannt gewesen, wie vor allem aus der ausdrücklich ablehnenden Stellung des großen Astronomen Eudoxos von Knidos zur Astrologie geschlossen werden muß.[6]) Aber in griechisches Denken aufgenommen worden ist diese damals eben noch nicht. Auf die Philosophie der Spätjahre Platons hat wohl

1) Vgl. die Inschriften des Artaxerxes Mnemon b. Weißbach, Keilinschr. d. Achaemeniden S. 123—127.

2) Vgl. Zimmern, K. A. T.[3] S. 423, 7. 428, 4.

3) Über die arabische Alilat vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum[2] S. 29ff.; anders R. Smith, Rel. d. Semiten S. 40. Vgl. auch Baethgen, Beitr. z. semit. Religionsgesch. S. 97ff.

4) Daß bei Herodot, I 131, der den Namen der Anahita wegläßt und Mitra als eine weibliche, der Aphrodite Urania gleichgesetzte Gottheit nennt, ein Versehen vorliegt, das durch Verwechslung des Gottes Mithra mit der ihm nahestehenden Göttin Anahita entstanden ist, scheint mir immer noch das Wahrscheinlichste. Ein „weibliches Prinzip" des Mithra nimmt jetzt allerdings Güntert an, der arische Weltkönig und Heiland S. 406.

5) Beros. frg. 16. Vgl. Strabo XV 733.

6) Cic. de div. II 87.

schon, wie man es treffend bezeichnet hat, die „Astralmystik"[1]) eingewirkt, aber die eigentliche Astrologie ist ihm noch fremd. In der ersten Zeit des Hellenismus hat ein babylonischer, griechisch gebildeter Priester, Berosos, der dem zweiten seleukidischen Herrscher, dem Antiochos Soter, sein Werk über babylonische Geschichte widmete, die wichtigsten Lehren babylonischen Sternglaubens als chaldaeische „Philosophie" für das gebildete griechische Publikum dargestellt.[2]) Im folgenden Jahrhundert hat dann, vor allem auch unter lebhafter Teilnahme der stoischen Philosophie, griechisches systematisches Denken jene Anfänge der Astrologie weiter gebildet und um die Mitte des 2. Jahrhunderts, zur Zeit des Karneades und Panaetios, muß bereits in wesentlichen Grundzügen ein System der Astrologie ausgestaltet gewesen sein.

Die religiöse Spekulation in Babylon ist jedenfalls schon sehr früh geneigt gewesen, eine allgemeine Vorausbestimmung der Geschicke der Welt im großen wie der Schicksale des menschlichen Lebens anzunehmen. Der Schicksalsgedanke hat in dieser Religion eine große Bedeutung gehabt. Er kommt schon in der Vorstellung von den Schicksalstafeln des Gottes Nebo zum Ausdruck. Diese Schicksalsidee hat etwas der griechischen Weltidee Verwandtes. Namentlich die Ausprägung, die die Weltidee in der Philosophie der Stoa gefunden hat, die Anschauung von einer unbedingten Verflechtung aller Lebenserscheinungen in einem großen kosmischen Kausalzusammenhange war einer inneren Verbindung griechischer philosophischer Gedanken mit den Überlieferungen babylonisch-orientalischer Spekulation günstig. Die stoische Idee der Heimarmene fand in der babylonischen Auffassung des Weltschicksals eine charakteristische Vorstufe. Ob und inwieweit schon von Anfang an die babylonische Schicksalsidee mit den Stellungen und Bewegungen der Gestirne in Zusammenhang stand, kann wohl noch nicht als völlig ausgemacht gelten.[3]) Jedenfalls hat dieser Schicksalsglaube in der

---

1) Boll, Sternglaube und Sterndeutung S. 25. Vgl. jetzt auch Kerenyi, Arch. f. Religionsw. XXII S. 245 ff. Greßmann, Hellenist. Gestionreligion 1925.

2) Beros. frg. 14: Jos. c. Apion I 129. Vgl. auch Seneca nat. quaest. III 29, 1.

3) Zimmern a. O. spricht sich sehr zurückhaltend aus, sehr bestimmt z. B. Jeremias, Alt. Test. im Lichte d. alt. Orients[2] S. 47 f. Neuerdings äußert sich Zimmern, Z. D. M. G. 76 N. F. 1 S. 45 über die astrologische Begründung des babylonischen Fatalismus mit größerer Entschiedenheit. Vgl. jetzt auch die Ausführungen von Br. Meißner, Babylonien u. Assyrien II S. 124 f. 130 f. — Spengler, Unterg. d. Abendl. II S. 248 sieht in der chaldaeischen Religion neben der des Zarathustra und der israelitisch-prophetischen einen Haupttypus der aramaeisch-arabischen prophetischen Religionen, die er als ältere Formen der von

Astrologie seinen bestimmtesten und für die Folgezeit wirksamsten Ausdruck gefunden.

Eine bedeutende Rolle in dem großen Religionssynkretismus des Altertums spielt Kleinasien, das durch seine geographische Lage bestimmt war, zwischen dem griechischen Kulturkreise und dem Orient zu vermitteln. Es war ein zentrales Gebiet ekstatischer Naturreligion, die in langer Entwicklung vom zweiten vorchristlichen Jahrtausend an bis zum Ende des Altertums ihre große Anziehungskraft offenbart und weite Verbreitung gefunden hat. Ein die Gegensätze des Vegetationslebens, das große Werden und Vergehen in der Natur zum Ausdruck bringender Kult zeigte den stärksten Wechsel rauschender, ausgelassener Freude und maßloser Trauer. Thrakisch-phrygische religiöse Anschauungen, Göttergestalten, Kulte verbanden sich hier mit älteren kleinasiatischen, zu denen wir doch vor allem wohl auch die chetitischen rechnen dürfen.[1]) Syrische[2]) und iranische Götter verschmolzen oder berührten sich mit den in Kleinasien heimischen. Griechische Religion trat in starke Wechselwirkung mit der kleinasiatischen.

Im Mittelpunkt dieser Religion stand die große Muttergöttin Kybele, die magna mater, die gewaltige Herrin der Berge und Wälder, die in den Kreis ihres Wesens und Wirkens eine Anzahl anderer kleinasiatischer Göttergestalten hineinzog, vornehmlich aber auf das

---

ihm so genannten „magisch-arabischen" Kultur bezeichnet (vgl. S. 212). Er meint, daß sie durch schöpferische Persönlichkeiten vom Range eines Jesaja aus Restgebilden der altbabylonischen Religion entstanden sei. In ihrem „astronomischen Tiefblick" und ihrer „Innerlichkeit" stelle sie die „tiefsinnigste Deutung des magischen Weltraums, der Welthöhle mit dem in ihr waltenden Kismet" dar. Gestützt auf ihren Charakter als Astralreligion scheidet sie Spengler somit von der älteren babylonischen Religion. Diese Scheidung ist unbegründet. Wir sehen hier die nämliche Auseinanderreißung zusammengehöriger Entwicklung, die wir wiederholt bei Spengler beobachten können, so vor allem bezüglich der Antike und der christlich-abendländischen Kultur (vgl. meine Bemerkungen „Gnomon" 1925 S. 217f.). Auch das astrologische Element in seiner immer wachsenden Bedeutung hat sich eben doch auf dem Boden babylonischer Kultur und Religion entwickelt.

1) Vgl. jetzt die zusammenfassende Schilderung kleinasiatischer Religion bei E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2[3] S. 705ff. Weiter verweise ich auf Cumont, Orient. Relig. im röm. Heidentum[2] S. 56ff. Durch die chetitischen Darstellungen wird der Beweis geliefert, daß die magna mater schon vor der phrygischen Einwanderung auf kleinasiatischem Boden heimisch war. Auch Men ist bereits auf chetitischen Bildwerken sichtbar; vgl. E. Meyer a. O. S. 711.

2) Wenn wir von syrischen Gottheiten reden, ist damit allerdings nicht ohne weiteres ihr semitischer Charakter vorausgesetzt. Wir müssen damit rechnen, daß viel von chetitischer Religion in Syrien eingedrungen und haften geblieben ist

engste mit ihrem jugendlichen Liebling Attis verbunden war, so wie die Göttin von Byblos mit Adonis oder die babylonische Istar mit Tammûz. Dämonische Gestalten in der Umgebung der Kybele, wie die Korybanten und Kureten, waren sehr bezeichnend für das ekstatische Wesen ihres Kultes. Auch die rätselhaften Kabiren gehören wohl ursprünglich in den phrygisch-kleinasiatischen Religionsbereich.[1]) Sie werden in der hellenistischen Zeit mit den Kureten und Korybanten synkretistisch verbunden.

Während die magna mater auf der einen Seite zu der persischen Anâhita in enge Beziehung trat und auf diese namentlich auch die ausschweifenden Formen ihres Kultes übertragen zu haben scheint[2]) — ähnlich wie in Babylon Anâhita mit der babylonischen Muttergöttin zusammenwuchs —, kam sie anderseits in nahen Zusammenhang mit griechischen Göttergestalten, wurde nicht bloß der Artemis gleichgesetzt, sondern verschmolz vor allem auch auf attischem Boden mit Demeter.[3]) Gerade unter dem Einfluß griechischer religiöser Anschauungen, vornehmlich in Verknüpfung mit der Demeter Thesmophoros, mag sie in der hellenistischen Zeit als die mit der Mauerkrone geschmückte Göttin[4]) die Schirmherrin der Städte geworden sein. In dieser Seite ihres Wesens, in ihrer Verwandtschaft mit Demeter hat wohl auch die Auffassung ihren Ursprung, daß in dem ursprünglichen Kreise ihrer Verehrung der Getreidebau seinen Anfang genommen habe.[5])

Nicht weniger charakteristisch und bedeutsam als die Verwandtschaft mit Demeter ist die enge Gemeinschaft der großen kleinasiatischen Göttin mit Dionysos, dessen ursprüngliche Heimat ja höchstwahrscheinlich nahe an ihren eigentlichen Kultbereich angrenzte, und dessen Verehrung sich in ähnlich orgiastischen Formen, wie die der Kybele, vollzog. Am Ende des 5. Jahrhunderts war der

---

1) Vgl. den eingehenden Artikel von O. Kern, P.-W. X 1399ff.

2) Vgl. Strabo XI 532.

3) Vgl. Eur. Helena v. 1301ff. Preller-Robert, Gr. Mythol. I^4 S. 651. Kern, P.-W. IV 2755.

4) An sich ist dies allerdings ein sehr altes Symbol der Göttin, das schon auf den chetitischen Darstellungen erscheint; vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^3 S. 711, Reich und Kultur der Chetiter S. 90. Atargatis, die ebenfalls dieses Symbol trägt und z. B. von Baudissin, Realenzyklop. f. prot. Theol.^{3} VI S. 335 als Vorbild für die Tyche der palästinisch-syrischen Städte angesehen wird (vgl. auch Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt I S. 68) ist nach wahrscheinlicher Auffassung (E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2^3 S. 730f.) eine ursprünglich chetitisch-kleinasiatische Göttin.

5) Lucr. de rer. nat. II v. 612ff.

in Euripides' Bakchen[1]) geschilderte Dienst des Dionysos mit den Satzungen der magna mater auf das engste verbunden.

Wir haben in der hellenistischen und römischen Zeit vielfache Andeutungen der auffallenden Formen kleinasiatischen Götterdienstes. Titel attischer Komödien[2]) zeigen uns, wie stark gerade auf attischem Boden die Verbreitung dieser Religion war. Wie weit aber tiefere religiöse Strömungen in ihr zum Ausdruck gelangten, ist bei dem Mangel an genaueren Nachrichten schwer zu ermitteln. Indessen, wenn der auf dem Gebiete synkretistischer Religionsforschung und Religionsgestaltung besonders tätige Eumolpide Timotheos den dem Geheimdienst der magna mater und des Attis zugrunde liegenden Mythus eingehend behandelte[3]), so kann dies als ein Beweis gelten für das starke Interesse, das die kleinasiatische Religion damals erweckte und die bedeutende Stellung, die ihr in den synkretistischen Bestrebungen der hellenistischen Zeit zukam. In dieser Richtung ist es wohl bezeichnend, daß gerade auch die synkretistische Religionspolitik der Ptolemaeer, der die Tätigkeit des Timotheos besonders dienstbar war, Beziehungen zum Kreise kleinasiatischer Gottheiten suchte.[4]) Die Verpflanzung des Kultes der magna mater nach Rom, die am Ende des 2. Punischen Krieges erfolgte, ist gewiß nur unter der Voraussetzung der hervorragenden Rolle, die dieser Kult in der griechischen Kulturwelt, namentlich der kleinasiatischen Küstengebiete, spielte, zu verstehen.

Besonders wichtig ist Kleinasien für die synkretistische Religionsbewegung dadurch geworden, daß es die Brücke bildete für die Verbreitung iranischer religiöser Gedanken und Gestalten nach Westen. Es sind vornehmlich die östlichen Gebiete Kleinasiens, die vorzüglich unter dem Einflusse Irans standen, Pontos, Kappadokien, Kilikien und die angrenzenden Landschaften, in denen diese Verbreitung erfolgte. Den Kult der Göttin Anâhita, der zum Teil mit der Verehrung des Omanes (Vohumanô), eines der Ameša spenta, der Erzengel der Zarathustrareligion, in Kleinasien eingeführt wurde[5]), haben wir schon erwähnt. In den Schlupfwinkeln der kilikischen Seeräuber tritt uns in der Zeit des Pompejus die Mithrasreligion ent-

1) V. 78f. Vgl. auch Euripides' Kreter frg. 475 N.

2) Ich weise namentlich auf den „Μητραγύρτης“ des Antiphanes und den „Μηναγύρτης“ des Menandros hin. Vgl. oben S. 206, 2.

3) Arnob. adv. nat. ed. Reifferscheid V 5. Vgl. auch S. 254.

4) Solche Beziehungen (zu Agdistis ἐπήκοος) ergeben sich aus O. G. J. 28.

5) Strabo XI 512. Ob der noch von Strabo angeführte Anadates mit einem anderen der Ameša spenta, dem Ameretât, zu identifizieren ist (vgl. E. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christentums II S. 89), ist unsicher.

gegen.[1]) Auf dem Grabdenkmal, das kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung König Antiochos von Kommagene sich errichtet hat[2]), erkennen wir deutlich eine ausgesprochen synkretistische Anschauung, die zwischen Iran und Griechentum eine Verbindung herzustellen sucht.

Was der Orient durch die äußere Entwicklung seiner allgemeinen politischen und Kulturverhältnisse, wie sie sich seit der Assyrer- und Perserzeit gestaltet hatte, und durch die innere Entwicklung religiöser Anschauungen für den antiken Religionssynkretismus bedeutete, haben wir ausführlich darzulegen versucht. Wir dürfen aber darüber nicht die wichtige Rolle übersehen, die das Griechentum selbst bei diesem Prozesse des Synkretismus gespielt hat. Wenn der Synkretismus überhaupt durch starke Neigung zur Universalisierung religiöser Vorstellungen begründet und charakterisiert wird, so hat der Universalismus griechischen Wesens gewiß hierbei einen großen Einfluß ausgeübt. Das Weltreich Alexanders, das wie kein anderes politisches Gebilde der inneren Verbindung und Verschmelzung der religiösen Elemente entgegenkam, kann in wesentlichen Beziehungen als eine Verwirklichung der universalen Tendenzen griechischer Kultur gelten. Vor allem ist eine entscheidende Tatsache in Rechnung zu ziehen. Sie ist ausgesprochen in dem einheitlichen Weltbild, das griechisches Denken schon frühzeitig entworfen hatte.[3]) Die Einheit der Welt bedeutete auch die Einheit göttlichen Wesens und Wirkens in der Welt, den Zusammenhang göttlicher Kräfte, die der Welt angehörten. Dies war etwas für das Griechentum spezifisch Bezeichnendes. Der religiöse Universalismus des Orients geht vorwiegend von der universalen Bedeutung der einzelnen göttlichen Gestalten aus, nicht von der Allgemeinheit und Einheit der Welt als solcher.

Das griechische Denken steht von Anfang an unter dem starken Einfluß der Idee der Einheit, mochte man nun die starre Unveränderlichkeit einheitlichen Seins lehren, wie die Eleaten, oder in dem beständigen Wechsel, dem unaufhörlichen Flusse der Dinge das Weltprinzip erblicken, wie Heraklit. Die Gottheit als die Einheit von allem verkündet Xenophanes,[4]) und nicht weniger bezeichnend sind die Aussprüche des tiefsinnigen ephesischen Denkers: „Aus allem ist eins und aus einem alles. Habt ihr nicht mich, sondern den Logos

1) Plut. Pomp. 24. 2) O. G. J. 383ff.

3) Vgl. schon oben S. 112 f.

4) Cic. Acad. II 118. Diels, Fragm. d. Vorsokr. I⁴ S. 51 nr. 34. Vgl. zu obigen Ausführungen auch Norden, Agnostos Theos S. 247f.

vernommen, ist es weise, zuzugestehen, daß alles eins ist."[1]) Auch Empedokles sieht in dem immerwährenden Wechsel zwischen der in der Liebe erfolgenden Vereinigung aller Dinge und ihrer aus dem Streit hervorgehenden Trennung ein einheitliches Weltprinzip. Dieses faßt er als das allgemeine Gesetz, „das lang und breit ausgespannt ist durch den weithin herrschenden Feueräther und den unermeßlichen Himmelsglanz."[2]) Der philosophische Gedanke, der in der Annahme eines einheitlichen Weltgesetzes gipfelt, hat zugleich eine entschieden religiöse Färbung. Das große Weltgesetz ist der Ausdruck göttlichen Wirkens und Lebens. Die Gottheit ist „ein heiliger und unaussprechlicher Geist, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltbau durchfliegt".[3])

In einem tiefsinnigen Fragment des Aeschylos aus den „Heliaden"[4]) findet das Verlangen nach einheitlicher Erfassung eines in der Welt allwaltenden göttlichen Wirkens einen fast transzendenten, die Grenzen der Welt überschreitenden Ausdruck: „Zeus ist der Äther, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, Zeus das All und was noch darüber ist".

Es braucht nicht genauer ausgeführt zu werden, wie solche Gedanken ein fruchtbares Saatfeld für die Vorstellungswelt des religiösen Synkretismus bildeten. Der Gedanke der Einheit der Welt und ihre Vergöttlichung gelangen dann zu ihrer Vollendung in der einflußreichsten Philosophie der hellenistisch-römischen Periode, dem Stoizismus. Dieser hat — im entschiedensten Gegensatze zum Epikureismus — eine ausgesprochen synkretistische Tendenz. Sie war schon durch die persönliche orientalische oder halborientalische Abstammung hervorragender Vertreter der Schule, namentlich ihres Begründers, des Zenon von Kition selbst,[5]) nahe gelegt wie durch die Tatsache, daß die Stoa in ihrem eigenen System von Anfang an eine Mischung aus den verschiedensten Gedankenelementen darstellte.[6]) Vornehmlich aber war es für diese Richtung des stoischen Denkens bedeutsam, daß es die Wahrheit gerade auch der religiösen Erkenntnis aus der allgemeinen Übereinstimmung der Völker in bestimmten religiösen Grundvorstellungen ableitete. Wir werden die Bedeutung dieser Anschauung, die zwar nicht zuerst in der Stoa auf-

---

1) Herakl. Frg. 10. 50 Diels.

2) Frg. 17 v. 6ff. Frg. 26. Frg. 135 Diels.

3) Frg. 134 D.

4) Ich verdanke das Zitat Norden, Agnostos Theos S. 248.

5) Zenon wird als Phoeniker bezeichnet. Er war Sohn des Mnaseas, was wahrscheinlich die hellenisierte Form für Manasse ist; vgl. W. Schulze bei E. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, S. 515. Norden, Agnostos Theos S. 126, 3.

6) Vgl. S. 113f.

tritt, aber hier ihre grundlegende und für die Folgezeit wirksame Formulierung und Begründung gefunden hat, nicht gering einschätzen dürfen. Sie hat vor allem dazu beigetragen, den geistigen Boden zu bereiten, auf dem der religiöse Synkretismus sich durchsetzen konnte und sich durchgesetzt hat.[1]) Es ist, wie entschieden betont werden muß, eine dem griechischen Denken, nicht der religiösen Gedankenwelt des Orientes entstammende Voraussetzung, um die es sich hier handelt. In der Übereinstimmung der Völker in gewissen Grundelementen religiösen Empfindens und Denkens kommt für diese Auffassung ein einheitliches, universalmenschliches Organ religiöser Anschauung zur Geltung, eine wichtige Grundlage für die Vereinheitlichung der Gottesidee selbst.

Die Idee göttlichen Wesens und Waltens ist, wie wir in anderem Zusammenhange gesehen haben, in der stoischen Philosophie von der Weltidee abhängig. Damit ist ihr einheitlicher Charakter von vornherein gegeben. In einer Weltanschauung, in der das vernünftige Weltgesetz die oberste Instanz der Welt bildete, war kein Raum für das Nebeneinander von Gottheiten, die ihrem Wesen nach einander fremd, nicht durch die innersten gegenseitigen Beziehungen untereinander verbunden waren.[2]) Die stoische Gottesidee ist durchaus universal.[3]) Sie wird durch eine weitgehende allgemeine Angleichungsfähigkeit gegenüber mannigfaltigen religiösen Vorstellungen charakterisiert. Die Gottheit der Stoiker geht, ähnlich wie die der orphischen Theologie, vielfache Verwandlungen ein und tritt unter den verschiedensten Namen und in den verschiedensten besonderen Gestalten auf.[4]) Es steht im Einklange mit dem synkretistischen

---

1) Es ist sehr bezeichnend, daß Konstantin der Große diese Anschauung als eine Stütze für seine auf synkretistischer Grundlage ruhende christliche Einheitspolitik benutzt hat. Vgl. meine Schrift: „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" S. 13.

2) Plutarch de Is. et Osir. c. 67 spricht es sehr charakteristisch aus, daß, wie die großen Naturerscheinungen allen Völkern gemeinsam seien und durch ein vernünftiges Gesetz, durch eine gemeinsame Vorsehung regiert werden, so auch die Göttergestalten, wenn gleich unter verschiedenen Namen auftretend, im Wesen gleich seien. Hier findet das allgemeine religiöse Bewußtsein griechischer Bildung seinen von besonderer philosophisch-schulmäßiger Ausprägung unabhängigen Ausdruck. Die Stoa hat aber vor allem den Boden hierfür geschaffen.

3) Vgl. S. 198f.

4) Stoic. vet. Frg. II 1009 = D. G. S. 292f.: „*πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες* (sc. die Gottheit), *οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δ' εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν*", wohl aus Poseidonios; vgl. D. G. S. 302f. 19 (Stob. ecl. I 1, 29^b S. 34 Wachsm.). Vgl. auch D. G. S. 305f. (prol. S. 51).

Zuge der stoischen Philosophie, daß die vielfach auf etymologische Spielerei gestützte allegorische Deutung der Mythen und Göttergestalten, die für den vollendeten religiösen Synkretismus des späteren Altertums so bezeichnend ist, schon in der älteren Zeit der Stoa stark hervortritt.[1]) Die verschiedenen Gottheiten wurden als Verkörperungen bestimmter Naturkräfte oder sittlicher Ideen gefaßt und in den dichterischen Aussagen des Orpheus und Musaios, Homers und Hesiods u. a. die philosophischen Gedanken der Stoiker wiedergefunden.[2])

Von solchen Voraussetzungen stoischen Denkens aus begreifen wir es, wenn die führende Rolle, die Poseidonios den Weisen der Vorzeit bei der Begründung menschlicher Kultur zuerkannte, — wahrscheinlich durch ihn selbst — auch auf die religiösen Lehren und Wahrheiten erstreckt wurde. Persönlichkeiten wie Moses wurden zu Vertretern einer reinen, der Höhe philosophischer Anschauung entsprechenden, Hellenen und Barbaren gemeinsamen religiösen Erkenntnis gemacht, die in der Verehrung einer allumfassenden, den Himmel und die Welt und die allgemeine Natur personifizierenden Gottheit gipfelte.[3]) Es war also eine Art von Urmonotheismus, die man solchen Persönlichkeiten zuschrieb.

Neben der stoischen Philosophie steht die orphische Theologie. Sie hat auf die synkretistische Entwicklung des religiösen Denkens offenbar einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Wie die Stoa hat sie einen ausgesprochen pantheistischen Zug. Im Mittelpunkt orphischer Theogonie steht ein umfassendes göttliches Allwesen, das alle Einzelgestaltungen trägt und in einer Fülle aufeinanderfolgender Verwandlungen seine Einheit offenbart. Diese orphische Gottheit hat somit von vornherein einen unverkennbar synkretistischen Charakter. Durch die Entscheidung des Perserkrieges und die hierdurch bedingte Ausprägung des geistigen Lebens zurückgedrängt, war die Orphik doch immer noch als ein Unterstrom griechischer Religion wirksam geblieben. In der Zeit Platons und vor allem durch seinen Einfluß trat sie wieder stärker hervor und vermochte so zu einem wichtigen Element der religiösen Anschauung in der hellenistischen Zeit zu werden.

---

1) Auch hier hatte die stoische Auffassung in der kynischen in gewissem Sinne ein Vorbild.

2) Vgl. Philodem. de piet. frg. c. 13 (D. G. S. 547), Cic. de nat. deor. I 41 = Stoic. vet. frg. I 539. II 1077. 1078. Bemerkenswert ist, daß die Stoa die Götter der Volksreligion in der Darlegung ihres anthropomorphen Charakters auf eine Stufe stellt mit (personifiziert gedachten) Städten und Flüssen und Orten und seelischen Zuständen (πάθη), Stoic. vet. frg. II 1076 = D. G. 546 b Z. 31 ff.

3) Strabo XVI 760 ff.

Wir kennen die einzelnen Entwicklungsstufen, die die Orphik bis zum Ausgang des Altertums durchgemacht hat, nicht genügend, um den Bestand orphischer Gedanken in der Frühzeit des Hellenismus im einzelnen mit Sicherheit nachweisen zu können. Aber ein starkes Fortwirken dieser Gedanken gerade in der hellenistischen Religion können wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen. Unzweifelhafte Verwandtschaft, die der umfassende pantheistische Charakter des Sarapis mit dem Gottesbegriff der Orphik zeigt,[1]) läßt die Vermutung als sehr naheliegend erscheinen, daß hier vielleicht eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden, daß die Sarapisreligion eine Einwirkung von orphischer Theologie erfahren, wie umgekehrt die in der Sarapisgestalt wirksame religiöse Idee die Fortbildung der orphischen Spekulation in pantheistisch-synkretistischer Richtung gefördert hat. Diese Vermutung liegt um so näher, da eine Verknüpfung orphischer Ideen mit der Religion des ptolemaeischen Aegypten sich auch sonst wahrscheinlich machen läßt. In der vorwiegend auf Hekataeos zurückgehenden Beschreibung Aegyptens, die Diodor im I. Buche gibt, werden am Schlusse der Darstellung besonders auch die Beziehungen des Orpheus zu Aegypten, die nahe Verwandtschaft der dionysischen und Osirismysterien hervorgehoben.[2]) Es ist weiter eine beachtenswerte Annahme, daß die künstlerischen Darstellungen, die sich im Serapeum in Memphis befanden, mit religiösen Anschauungen der Orphik zusammenhingen.[3]) In einem bekannten orphischen Fragment[4]) werden als die besonderen Verkörperungen der einen allwaltenden Gottheit Zeus, Helios, Hades und Dionysos genannt, lauter Göttergestalten, die zu der Sarapisreligion in engster Beziehung stehen. Die große Bedeutung, die Dionysos im Laufe des 3. Jahrhunderts für die ptolemaeische Dynastie als ihr Ahnherr erhält, weist in die nämliche Richtung und läßt uns jedenfalls auch eine entsprechende Bedeutung der Dionysosreligion für die ptolemaeische Herrschaft vermuten. Durch einen neuerdings veröffentlichten, allerdings wohl noch nicht in allen Beziehungen sicher gedeuteten, aber offenbar auf einen Mysterienkult des Dionysos im ptolemaeischen Aegypten bezüglichen Erlaß des Ptolemaeos Philopator[5]) gewinnt eine solche Vermutung eine weitere Stütze. Ob nun der Zweck dieses Er-

1) Ich verweise besonders auf den Orakelspruch, den Nikokreon von Kypros von Sarapis empfangen haben soll, Macrob. Saturn. I 20, 17.

2) Diod. I 96. 3) Wilcken, Arch. Jahrb. 1917 S. 196f.

4) Frg. 7 Abel = 239[b] Kern.

5) Schubart, Berl. Urk. April 1917. Reitzenstein, Arch. f. Religionsw. 19 S. 191ff. Wilamowitz, Platon II S. 85, 1. Wilcken, A. P. VI S. 413f. Cichorius, Röm. Studien S. 21ff.

lasses mehr auf eine staatliche Kontrolle eines bestimmten dionysischen Geheimdienstes hinauskam oder ob der König in diesem eine Grundlage gewinnen wollte für eine weitere Ausgestaltung der Dionysosreligion — jedenfalls ergibt sich aus dem Erlasse ein starkes Interesse des ptolemaeischen Herrschers für diese Religion[1]), wie ja auch sonst die besondere Verehrung des Dionysos für den vierten Ptolemaeer charakteristisch ist. Man hat mit Recht auf den nahen zeitlichen Zusammenhang des Erlasses mit dem bald darauf (im Jahre 186) in Rom spielenden Bacchanalienprozeß hingewiesen.[2]) Wir dürfen wohl dieses zeitliche Zusammentreffen so deuten, daß wir darin den Hinweis auf eine große religiöse Bewegung sehen, die das Zeichen des Dionysos trug. Vielleicht teilte sich diese Bewegung von Osten her zunächst dem griechischen Unteritalien mit, in dem seit dem 6. Jahrhundert mit dem orphischen Glauben der Dionysosdienst heimisch geworden war, und wurde von da weiter nach dem mittleren und nördlichen Italien und nach Rom selbst getragen. Es mochten wohl auch ein mehr in ekstatischen Formen sich bewegender Dionysoskult und eine stillere Betätigung dieser Religion in orphischen Glaubensgemeinden nebeneinander hergehen. Aber verbunden waren immerhin beide Kreise durch den Dionysosdienst selbst.

Die bekannten und viel behandelten, in unteritalischen Gräbern gefundenen Goldtäfelchen mit ihren, orphischen Glauben kündenden Inschriften, die dem 4. und 3. vorchristlichen Jahrhundert angehören,[3]) zeigen uns, wie gerade in der Frühzeit des Hellenismus auf unteritalischem Boden der Vergottungsglaube in den Kreisen der in die orphische Religion Eingeweihten lebendig war. „Ein Gott wirst du sein, anstatt eines Sterblichen.“ Dieser Spruch gilt der Seele, die den „schmerzlichen, trauerbeschwerten Kreis der Geburten“ vollendet hat und nun reif geworden ist zur Vergottung. Und „ein Gott bist du aus einem Menschen geworden“, heißt es weiter in einer verwandten Inschrift.

Auch auf der Insel Kreta haben sich Inschriften auf solchen Goldtäfelchen gefunden, die allerdings erst dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehören. Sie lehren uns ähnlich wie die unteritalischen, daß die orphische Religion hier in hellenistischer Zeit lebendig war. Kreta scheint ein besonders empfänglicher Boden für den religiösen Synkretismus gewesen zu sein. Die orphischen Mysterien

---

1) Vgl. auch Wilcken a. O. S. 414. 2) Reitzenstein S. 192 f.

3) J. G. XIV 638. 641. 642. Olivieri, Lamellae aureae orphicae (Kl. Texte, herausg. v. Lietzmann, nr. 133). Kern, Orphicorum Fragmenta nr. 32 a—f. S. 104 ff. Diels, Fragm. d. Vorsokr.⁴ II S. 175 ff. nr. 17—21.

waren hier mit dem Kulte der magna mater, der Rhea-Kybele, nahe verbunden und zeigten ebenso enge Beziehungen zur Demeterreligion.[1]) Wir sehen also auch hier die Orphik im Mittelpunkte einer ausgesprochen synkretistischen Religionsentwicklung.

Wie die synkretistischen Gedanken der Orphik wahrscheinlich von den Ptolemaeern als ein wirksames Mittel ihrer religionspolitischen Bestrebungen benutzt wurden, so dürfen wir vielleicht ein Ähnliches für die Attaliden vermuten, wenn die Annahme neuerer Forschung sich bestätigt, daß „das uns überlieferte orphische Hymnenbuch in der jetzigen Gestalt in Kleinasien, genauer in Pergamon, entstanden" sei.[2]) Die aktive Rolle, die gerade die Orphik in dem damaligen religiösen Synkretismus spielt, würde dadurch eine weitere Beleuchtung empfangen.

Der Universalismus religiöser Anschauung wie ihr synkretistischer Charakter finden einen besonders bezeichnenden Ausdruck in einer der bemerkenswertesten religiösen Gestalten der hellenistischen Epoche, im Gotte Aion.[3]) Orientalische, namentlich iranische Religion und griechische philosophische Spekulation haben sich in dieser Gottheit verbunden. Synkretistischer Kult, der vor allem in der neuen Welthauptstadt Alexandreia heimisch wurde, vereinigte sie dann mit anderen großen und universalen Gestalten synkretistischer Religion.

Es ist wohl kein Zweifel, daß der Gott Aion aus dem Orient stammt, daß er auf hellenistischem Boden hervorgewachsen ist aus dem Gotte der „unendlichen Zeit", dem Zrvân akaranô, der in der iranischen Religion eine so große Rolle spielt. Jene Welle iranischer religiöser Vorstellungen, die in Platons Spätjahren griechisches Denken stark berührte, hat wohl diesen Gott auf griechischen Boden getragen.[4]) Der iranische Einfluß traf zusammen mit der philosophischen Spekulation, die vornehmlich durch Platon und Aristoteles vertreten wurde. Schon in früherer griechischer Auffassung hatte die Idee des Aion mehrfach eine allerdings mehr poetische als religiöse Personifika-

---

1) Vgl. O. Kern, Hermes 51 S. 561ff.

2) O. Kern, Genethliakon für Robert, S. 102. Hermes 46 S. 431ff. 51 S. 565f.

3) Vgl. hierüber Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 151ff. Norden, Geburt des Kindes 1924. Weinreich, Arch. f. Religionsw. 19 S. 174ff. Lackeit, Aion I, Königsb. Dissert. 1916. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 67ff. Junker, Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vortr. d. Bibl. Warburg 1923 S. 125ff.

4) Einen babylonischen Ursprung des Aionbegriffes bestreitet Reitzenstein S. 206, wie mir scheint, mit Recht. Gegen die auch von ihm gebilligte Annahme eines Zusammenhanges des Aion mit einer indischen Gottheit Prajapati macht Junker S. 148ff. gewichtige Bedenken geltend.

tion gefunden. Jetzt wurde er eine wirklich religiöse Gestalt und verschmolz zugleich mit der philosophischen Ewigkeitsidee. Die Ewigkeitsidee wurde nun im griechischen Denken — das scheint für dieses charakteristisch zu sein — mit der Weltidee verbunden.[1]) Wenn bei Platon noch die Zeit und mit ihr die zeitliche Schöpfung der Welt nur ein Abbild der (ideellen) Ewigkeit, des *αἰών*, darstellt, wird bei Aristoteles die Welt selbst ewig, mit der Idee der Ewigkeit untrennbar verknüpft. Dadurch gewinnt diese einen höchst positiven Inhalt, indem sie eben in der Welt wirksam und lebendig wird, die Weltbildungen selbst gewissermaßen von ihr erfüllt werden.[2]) In der iranischen Auffassung dagegen hat der Gott Zrvân akaranô anscheinend eine mehr negative Bedeutung und bezeichnet vor allem die Aufhebung aller zeitlichen Unterschiede in dem abstrakten Begriffe der zeitlosen Ewigkeit.[3])

Daß diese durch griechisches philosophisches Denken hindurchgegangene Aionidee auch innere Verwandtschaft mit dem orphischen Gottesbegriff hat, jedenfalls zu diesem leicht in Beziehung gebracht werden konnte, ist augenscheinlich. Nur werden wir sagen müssen, daß in der orphischen Gottheit das verwandlungsreiche, in immer neuen Gestaltungen auftretende göttliche Wesen im Vordergrund steht, während in der Gestalt des Aion mehr das ewig Gleichbleibende hervortritt.

Neuere Forschungen haben es über allen Zweifel erhoben, daß dieser Gott Aion einen wirklichen Kult gehabt hat, vor allem in der neuen Welthauptstadt des Hellenismus, Alexandreia.[4]) Dies ergibt sich zunächst daraus, daß nach späterer Überlieferung im Koreion in Alexandreia der Geburtstag des Gottes (5./6. Januar) gefeiert wurde.[5])

---

1) Ich sehe nachträglich einen ähnlichen Gedanken auch schon von Weinreich in seinen erwähnten sehr lehrreichen Ausführungen S. 178 angedeutet.

2) Es ist leicht erkennbar, wie dieser Gedanke zuletzt in der echt griechischen Anschauung von einer ewigen Ordnung, einem einheitlichen Gesetze, das in allen Weltgestaltungen und allem Weltgeschehen waltet, münden kann. In der älteren Stoa scheint allerdings dieser Gedanke noch nicht ausgesprochnermaßen mit dem Aiongott verbunden zu sein.

3) Ich glaube in diesem Sinne auch die Ausführungen von Junker S. 137f. verstehen zu dürfen. „Die Zeit", so sagt er S. 138 von der iranischen Auffassung, „wird hier nicht über sich selbst hinaus zur Ewigkeit verlängert, sondern überwunden und aufgelöst."

4) Vgl. namentlich Holl, S. B. Berl. Akad. 1917 S. 430ff. Reitzenstein und Weinreich in den schon genannten Ausführungen, ferner Reitzensteins frühere Erörterung Nachr. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. 1904 S. 309ff.

5) Über diesen scheinbaren Gegensatz zur Ewigkeitsnatur des Aion vgl. Weinreich a. O. S. 189.

Es wird aber weiter auch dadurch bewiesen, daß Aion mit dem schlangengestaltigen Agathodaimon, der ursprünglich der Schutzgott oder Schutzgenius von Alexandreia war, und dann ebenso mit Sarapis, der bereits in der ersten ptolemaeischen Zeit die eigentlich beherrschende Gottheit von Alexandreia und zugleich universaler Weltgott war, auf das engste verbunden oder ihm geradezu gleichgesetzt wurde. Die Anrufung auf einem Goldblättchen aus späterer Zeit des Altertums „schlangenförmiger Aion, Herr Sarapis"[1]) bezeugt diese Verbindung religiöser Vorstellungen und Gestalten ganz unzweideutig. Der Alexanderroman setzt die engste Beziehung des Aion zur Gründung von Alexandreia und zum Agathodaimon und Sarapis voraus.

Eine sehr lehrreiche eleusinische Weihinschrift zu Ehren des Aion,[2]) wahrscheinlich aus augusteischer Zeit, zeigt uns, daß auch im Kulte des Gottes der Zusammenhang mit der ursprünglichen philosophischen Ausprägung der Aionidee im Bewußtsein wenigstens einzelner Verehrer noch lebendig war. In unverkennbarer Anknüpfung an die Ausführungen Platons im Timaios[3]) wird das Wesen des Gottes zum höchsten Ausdruck ewiger Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit gesteigert.[4])

Der ursprünglich iranische doppeltgeschlechtliche Charakter des Zrvân ist anscheinend auch noch in dem hellenistischen Aion erkennbar. Wenn aber hier als weibliche Gottheit die Physis mit Aion vereinigt auftritt,[5]) so liegt darin wohl wieder eine Verbindung griechischer Spekulation mit iranischer religiöser Vorstellung, wie sie überhaupt für die Aiongestalt bezeichnend ist.

Die spätere Entwicklung der Aionidee zu verfolgen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Darstellung. Nur das eine soll hier hervorgehoben werden, daß der Glaube an die Ewigkeit der kaiserlichen Welthauptstadt, die Idee der aeternitas Romae, die in charakteristischem Zusammenhang mit dem Walten des Aion erscheint, in der Verknüpfung des Ewigkeitsgottes mit der Hauptstadt der hellenistischen Welt,

---

1) Reitzenstein, Nachr. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. 1904 S. 319, 5.

2) Syll.³ 1125 (²757).

3) Ausführlich nachgewiesen von Weinreich a. O. S. 176ff.

4) Wenn es in der Inschrift vom Gott heißt: *ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων*, so dürfen wir hierin wohl nicht bloß einen Anklang an Aristoteles' Äußerung über die Ewigkeit der Welt (de Caelo B 1 283ᵇ. 27) erkennen, sondern auch eine Beziehung auf bekannte orphische Anschauungen (vgl. Kern, Orph. Fragm. 21. 21a. 168). Der Aionbegriff unserer Inschrift geht in seiner Einheitlichkeit — eben infolge seiner unveränderlichen Ewigkeit — über die verwandten orphischen Gedanken hinaus.

5) Vgl. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 213.

Alexandreia, wahrscheinlich schon ihr Vorbild hat.[1] Wir würden darin einen neuen Beweis für die auch sonst so vielfach erkennbare Einwirkung Alexandreias auf das kaiserliche Rom sehen können.

Der Gott Aion führt uns nun weiter zu der erfolgreichsten und lebendigsten religiösen Schöpfung des hellenistischen Zeitalters, dem Gotte Sarapis.

Unter den synkretistischen Göttergestalten der hellenistischen Zeit ist wohl keine charakteristischer als die des Sarapis. Nirgendwo sonst tritt uns die Verbindung der universalen Tendenz religiöser Anschauung und des absichtlichen Schaffens synkretistischer Religionspolitik so deutlich entgegen.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung kann kaum noch ein Zweifel darüber bestehen, daß Sarapis seinem Namen und, wenigstens teilweise, seiner ursprünglichen Bedeutung nach aus einer aegyptischen Gottheit, dem Osorapis (Osiris-Apis) hervorgegangen ist.[2] Dieser aegyptische Gott war nicht, wie früher die herrschende Annahme war, der einzelne „gestorbene und durch seinen Tod zum Osiris gewordene Apisstier“[3]), sondern vielmehr der große Unterweltsgott Osiris, der entweder mit dem jeweilig lebenden Apis identifiziert war[4]) oder, nach einer noch wahrscheinlicheren Vermutung, gewissermaßen als Abstraktion aus der Vielheit der in den unterirdischen Grüften des Tempels ruhenden Apisstiere gefaßt wurde.[5]) Osorapis ist, wie der wahrscheinlich dem Ende des 4. Jahrhunderts angehörige Artemisiapapyrus lehrt[6]), auch schon von Griechen angerufen worden. Dies läßt darauf schließen, daß sich der Kult dieses Gottes bereits eines gewissen Ansehens auch außerhalb der aegyptischen Bevölkerung erfreute. Osorapis hatte sein berühmtes Heilig-

---

1) Vgl. über die „ewige Stadt“ die eindringende Darstellung von Reitzenstein a. O. S. 207ff.

2) Für die Namensbildung verweise ich jetzt vor allem auf die Darlegungen von Sethe, Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. 14, 1913, S. 6ff. Janus I S. 206ff. und Wilcken, U. P. Z. I 1922 S. 26f. 85f. Meine eigene frühere Erörterung in der 1. Auflage dieses Werkes ist danach zu berichtigen. Die Meinungsverschiedenheit, die noch zwischen Sethe und Wilcken in der Erklärung der Wiedergabe der aegyptischen Namensform durch die graecisierte Form Sarapis besteht, ist für die Sache selbst ohne Bedeutung und kann deshalb hier übergangen werden.

3) So lautet z. B. die Formulierung bei Beloch, Gr. G. III S. 446.

4) So vermutet Sethe in seiner zuerst genannten Abhandlung S. 11.

5) Dies ist die Ansicht von Wilcken, Arch. Jahrb. 1917 S. 152, 1. U. P. Z. I S. 23f.

6) Jetzt abgedruckt und mit Kommentar versehen von Wilcken, U. P. Z. I S. 97ff.

tum in Memphis.[1]) Hier ist, nach dem wahrscheinlichen Ergebnis neuester Forschung, der Kult des neuen Gottes Sarapis mit dem bisher bestehenden des Osorapis vereinigt, der Unterweltsgott Osorapis nunmehr offiziell Sarapis genannt worden.[2]) Der neue Gott ist die auf alexandrinischem Boden heimisch gemachte hellenistische Fort- und Umbildung des aegyptischen Gottes, die nun wieder auf die memphitische Osorapisreligion eingewirkt hat.

So erscheint es als begründet, wenn das Heiligtum des Sarapis in Memphis von einem antiken Schriftsteller als das älteste bezeichnet wird.[3]) Für den memphitischen Ursprung des Sarapis scheint auch zu sprechen, daß die aegyptischen Götter, die in der hellenistischen Zeit in Verbindung mit Sarapis auftreten, vermutlich schon zu dem Tempel des Osorapis in Memphis besondere Beziehungen hatten, daß vor allem die Götter des osirischen Kreises, Isis, Nephthys, Horus, Anubis, wahrscheinlich zugleich mit ihm in seinem Heiligtum verehrt wurden.[4]) Die Rolle, die gerade der Apisstier noch in der hellenistischen Sarapisreligion spielt, darf weiter als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für das aegyptische Element, das dieser Religion ursprünglich innewohnt, verwertet werden.[5]) Wilcken hat auch die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis zum Teil aus der aegyptischen Mythologie zu erklären versucht und darin eine Bestätigung des ursprünglich aegyptischen Wesens des Sarapis finden zu können geglaubt.[6]) Indessen ist hier der Grund für unsere Beurteilung noch sehr unsicher. Die archaeologischen Datierungen der Darstellungen vom Dromos des memphitischen Sarapisheiligtums schwanken zwischen der frühhellenistischen Zeit und der antoninischen Periode[7]), und einzelne Rekonstruktionen und Deutungen, die als besondere Stützen für die Beweisführung Wilckens dienten, sind noch sehr umstritten.[8])

---

1) Vgl. die Beschreibung bei Strabo XVII 1, 32 p. 807.

2) Wilcken, U. P. Z. I S. 87. Vgl. Arch. Jahrb. 1917 S. 154. Auf das Ganze der grundlegenden Untersuchungen von Wilcken sei noch einmal ausdrücklich hingewiesen. Für die allgemeine Orientierung über das Sarapisproblem nenne ich noch den Artikel von Roeder, P.-W. II R. 1 S. 2394ff. (1920).

3) Paus. I 18, 4.

4) Wilcken, U. P. Z. I S. 24f. 29. 90. Auch in der bei Tacitus erhaltenen Einführungslegende, die das Bild des Gottes aus Sinope kommen läßt, ist Isis schon vorher in Rhakotis mit Sarapis durch einen Kult verbunden.

5) Vgl. Wilcken, U. P. Z. I S. 91. Über die Bedeutung des Apis in der aegyptischen Religion Wilcken, U. P. Z. I S. 19. E. Meyer, S.B. Ak. Berl. 1915 S. 301f.

6) Arch. Jahrb. 1917 S. 149ff. 7) Wilcken, Arch. Jahrb. 1917 S. 198ff.

8) Namentlich gilt dies, wie Wilcken, U. P. Z. I S. 77f. jetzt selbst hervorhebt, von der auf Macrob. Sat. I 20, 13ff. gestützten Deutung der in der Dromos-

Sind Name und Gestalt des Sarapis ursprünglich aus aegyptischem Boden erwachsen, so verlieren damit diejenigen Traditionen und Auffassungen, in denen diese Gottheit als eine von außen nach Aegypten eingeführte erscheint, den geschichtlichen Boden. Besonders gilt dies von der Annahme einer babylonischen Herkunft des Gottes. Die einzige, ernsthafte Erwägung verdienende Grundlage für eine solche Annahme bildet die auf die Ephemeriden Alexanders des Großen zurückgehende Nachricht von einem Sarapisheiligtum in Babylon, in dem zur Zeit der letzten Krankheit Alexanders einige der makedonischen Hetairoi durch Tempelschlaf eine Anweisung des Gottes für die Heilung des Königs zu erhalten suchten.[1]) Diese Nachricht, die an sich wegen ihres Ursprunges aus den offiziellen königlichen Tagebüchern an äußerer Beglaubigung nichts zu wünschen übrig läßt, kann, wenn die aegyptische Herkunft des Gottes nicht zu bestreiten ist, wohl nur so verstanden werden, daß eine in Babylon verehrte, vielleicht in ihrem Namen ähnlich lautende[2]) oder — wahrscheinlicher — in ihrem Wesen verwandte Gottheit[3]) dem Sarapis gleichgesetzt und unter diesem Namen in dem Berichte der Ephemeriden wiedergegeben wurde.[4])

---

gruppe vom Sarapeum zu Memphis fehlenden Kerberosköpfe. Wilcken hatte hier auf Grund des Berichts des Macrobius über die alexandrinische Darstellung des Sarapis einen löwen-, wolfs- und hundsköpfigen Kerberos, nicht den Höllenhund mit drei Hundsköpfen, angenommen und Hund und Wolf als die beiden heiligen Tiere des Anubis und des Upuaut aus der aegyptischen Mythologie — unter Hinweis auch auf Diod. I 18, 1 — gedeutet. Aber eben jener Bericht des Macrobius wird neuerdings aus archaeologischen Gründen angefochten. Vgl. jetzt Sethe, Janus I S. 213, der den das Sarapisbild begleitenden Kerberos als „völlig unaegyptisch“ bezeichnet und unter Berufung auf die archaeologische Begründung von H. Thiersch in der „echt asiatischen“ Darstellung des Kerberos eine Bestätigung für die Herkunft des Sarapisbildes aus Sinope sieht.

1) Arr. an. VII 26, 2. Plut. Alex. 76.

2) Eine befriedigende Erklärung aus ähnlich lautenden Namensformen babylonischer Gottheiten ist m. W. noch nicht gefunden worden.

3) Diese Auffassung, die ich schon in der 1. Auflage dieses Werkes als eine mögliche bezeichnet habe, vertreten jetzt Sethe a. O. S. 12, Weinreich, Neue Urkunden z. Sarapisreligion S. 7 Anm. 6. Wilcken, U. P. Z. I S. 81f. Wilcken hält es nach dem Vorgang von Winckler und Levy für wahrscheinlich, daß diese Gottheit der Bel von Babylon (Marduk) sei und verweist auch auf den Charakter Marduks als Heilgott (Zimmern, K. A. T.[3] S. 372). Was gegen diese sonst einleuchtende Vermutung sprechen könnte, wäre vielleicht der Umstand, daß gerade das Heiligtum des Bel-Marduk sonst in der Alexanderüberlieferung öfters genannt wird und als solches dieser wohl bekannt war.

4) Ob die Identifizierung des in Babylon von den Gefährten Alexanders befragten Gottes mit Sarapis durch den König Ptolemaeos als Geschichtschreiber Alexanders in die Ephemeriden hineingekommen (so vermutet Wilcken, Philol. 53

Man hat die Annahme, daß Sarapis in Wahrheit ein in Babylon heimischer Gott sei, zu stützen versucht durch Gründe, die aus der Politik der Diadochenzeit, aus der Rivalität zwischen der ptolemaeischen und seleukidischen Herrschaft abgeleitet werden. Diese Auffassung beruht aber auf unbegründeten, zum Teil geradezu unwahrscheinlichen Voraussetzungen und ist deshalb mit Recht in der neueren Forschung fast allgemein abgelehnt worden.[1])

S. 119) oder bei einer Veröffentlichung der Ephemeriden, als der Sarapiskult schon Berühmtheit erlangt hatte, bewirkt worden ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Die von Wilcken, U. P. Z. I S. 82. 87 auch zur Erwägung gestellte Vermutung, daß schon die Makedonen, die mit Alexander den Winter 332/1 in Memphis zugebracht und dort sicher den Osorapis des Serapeums kennen gelernt hätten — vielleicht bereits unter dem populären Namen Sarapis — in dem babylonischen Stiergott Marduk den Gott von Memphis wiederzuerkennen geglaubt hätten, scheint mir weniger wahrscheinlich. Für die Gleichsetzung eines babylonischen Gottes mit Sarapis in jener frühen Zeit, ehe noch der Sarapiskult von Ptolemaeos begründet und in der makedonisch-griechischen Welt zur Berühmtheit gelangt war, kann wohl kaum genügendes Interesse vorausgesetzt werden. Ganz abgesehen davon, daß es als sehr fraglich gelten muß, ob die Form Sarapis schon vor der offiziellen Einführung der Verehrung des Gottes durch Ptolemaeos in griechischen Kreisen Aegyptens heimisch gewesen ist.

1) C. F. Lehmann-Haupt, Wochenschr. f. klass. Philol. 1898. Babyloniens Kulturmission einst und jetzt S. 32ff. Klio IV S. 396ff. Mythol. Lex. v. Roscher IV 338ff. Klio XIV S. 384ff. Festschr. d. akad. Historikerklubs in Innsbruck, 1923, S. 89ff. Lehmann-Haupt hält Sarapis für identisch mit Sar-Apsi, „König der Wassertiefe", dem Kultbeinamen des babylonischen Gottes Ea, des Vaters des Marduk. (Vgl. zu diesem Beinamen auch Zimmern, K. A. T.[3] S. 359.) Die Einführung des Kultes dieses Gottes durch Ptolemaeos soll aus politischen Gründen erfolgt sein, um der ptolemaeischen Herrschaft den Vorzug vor der des Seleukos zu sichern. „Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen." Ich lasse hier die Frage unerörtert, ob wirklich die Namensform Sar-Apsi genau zu Sarapis stimmt (Wilcken, U. P. Z. I S. 80 erhebt nicht unbegründete Bedenken). Aber die politischen Gründe, die Lehmann-Haupt für seine Vermutung anführt, sind durchaus nicht beweiskräftig. Die politische Rivalität zwischen der ptolemaeischen und seleukidischen Herrschaft könnte doch wohl überhaupt erst nach der Schlacht bei Ipsos entscheidende Bedeutung erlangt haben. Damit würde die frühe Einführung des Sarapiskultes durch Ptolemaeos, die sich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit erschließen läßt, in Widerspruch stehen. Nehmen wir aber an, daß schon eine Rivalität zwischen den beiden Herrscherhäusern für die Begründung des Sarapiskultes hätte in Betracht kommen können, so müßte doch vorausgesetzt werden, daß der babylonische Charakter des Gottes in der auf die Einführung der Sarapisreligion durch Ptolemaeos bezüglichen Überlieferung nicht völlig hätte verdunkelt werden dürfen. Lehmann-Haupt meint, es sei ein seit der Zeit Tiglath-Pilesers I. (um 1000 oder 1100 v. Chr.) oder schon Salmanassars I. (um 1320) durch die assyrische Herrschaft in die Gegend von Sinope verpflanzter und später vermutlich graecisierter Gott, der durch Ptolemaeos Soter nach Alexandrien gebracht worden sei. (Über die ältesten

Mit der Anerkennung des aegyptischen Ursprungs der Sarapisreligion ist das religionsgeschichtliche und religionspolitische Problem, das dieser Gott bietet, durchaus noch nicht völlig gelöst. Die Wurzeln seiner Verehrung liegen zwar in aegyptischem Boden. Aber er ist trotzdem kein rein aegyptischer Gott. Die Einführung seines Kultes bezeichnet vielmehr eine religiöse Neuschöpfung, die als solche für den Synkretismus der hellenistisch-römischen Zeit grundlegend geworden ist.

Wir haben bisher die antike Überlieferung, die über die Begründung des Sarapiskultes in Alexandreia vorliegt, noch nicht gewürdigt.[1]) Es ist die Tradition, derzufolge der Gott aus weiter Ferne, von der griechischen Kolonie Sinope am Schwarzen Meere, nach Alexandreia gekommen sein soll. In der neueren Forschung ist mit Recht hervorgehoben worden, daß es sich in dieser Tradition eigentlich um das Kultbild des Gottes handelt, nicht um den Kult als solchen. Nach dem bei Plutarch erhaltenen Berichte wird Ptolemaeos von seinen geistlichen Beratern überzeugt, daß der in Sinope verehrte Pluton, der nach der Ptolemaeerhauptstadt geholt wird, kein anderer ist als der in Aegypten unter dem Namen Sarapis bekannte Gott, und auch in der Erzählung des Tacitus wird ausdrücklich gesagt, daß der neue Gott schon in Rhakotis, an der Stelle der neuen Hauptstadt Alexandreia, seit alters ein kleines Heiligtum gemeinsam mit der Göttin Isis hatte. Aber das Kultbild des Sarapis steht doch im engen Zusammenhange mit dem Kult selbst, und der Sinn der ganzen Erzählung — wenn wir ihr überhaupt irgendwelchen Wert beimessen wollen — ist doch offenbar, daß die in der fernen Griechenkolonie am Schwarzen Meere heimische Vorstellung vom Gotte auf den alexandrinischen Sarapiskult einen wesentlichen Einfluß ausgeübt habe.[2])

Beziehungen Assyriens zum östlichen Kleinasien vgl. E. Meyer, G. d. A. I 2^3 S. 610ff. J. Lewy, Orient. Ltztg. 1923 S. 537ff.) Selbst wenn wir das an sich sehr Unwahrscheinliche zugeben wollten, daß Ptolemaeos von der Identität eines in Sinope verehrten Gottes mit einer ursprünglich in Babylon heimischen Gottheit erfahren haben könnte, wo findet sich eine Hindeutung auf den Zusammenhang eines aus Sinope verpflanzten Sarapis mit Babylon, wo begegnet uns ein Anzeichen dafür, daß eine Beziehung dieses Gottes zu Marduk als dem Sohne Eas bekannt gewesen sei? Wie konnte eine wirksame Religionspolitik, die vor allem in der damaligen hellenistischen Welt Eindruck machten sollte, auf solche verborgene oder wenig bekannte Zusammenhänge gegründet werden?

1) Tac. Hist. IV 83f. Plut. de Is. et Osir. 28. Vgl. auch Plut. de sollert. anim. 36. Eustath. zu Dion. Perieg. 254 (Müller, Geogr. gr. min. II S. 262).

2) Wilcken scheint mir die Bedeutung des Zusammenhangs, in dem das Kultbild mit dem Kult selbst steht, zu unterschätzen. Vgl. auch W. Weber, Drei Untersuch. z. aegypt.-griech. Religion S. 6. Aegypt.-griech. Terrakotten S. 28. Sethe, Janus I S. 212f.

Eine eingehendere Prüfung der an Sinope anknüpfenden Überlieferung[1]) macht es doch wahrscheinlich, daß zu ihrer völligen Verwerfung kein genügender Anlaß vorliegt. Allerdings schien es an einer Bezeugung für die Verehrung einer dem Sarapis verwandten Gottheit in der griechischen Stadt am Pontos zu fehlen. Die Münzen von Sinope aus der älteren Zeit weisen anscheinend keinen Typus auf, der irgendwie mit dem neuen Gott in Verbindung gebracht werden könnte. Erst in der späteren römischen Kaiserzeit begegnet uns der Typus des Sarapis selbst auf Münzen der Stadt.[2]) Dadurch wird es aber an sich nicht ausgeschlossen, daß in Sinope eine ähnliche Gottheit wie Sarapis verehrt worden sein könnte. Unsere Kenntnis der religiösen Verhältnisse der Stadt reicht nicht aus, um eine solche Möglichkeit entschieden zu bestreiten. Wenn nun aber sich die Forschungsergebnisse eines angesehenen russischen Forschers bestätigen,[3]) so wurde in den Gebieten am Schwarzen Meere ein großer Unterweltsgott verehrt, der wohl zu dem alexandrinischen Sarapis in nahe Beziehung gesetzt werden könnte. Jedenfalls hat der Versuch, das Auftauchen des pontischen Sinope in der Sarapislegende auf anderem Wege zu erklären, als durch die Annahme einer tatsächlichen oder fiktiven, bei der Einführung des Kultes selbst geltend gemachten Verwandtschaft zwischen einer sinopischen Gottheit und Sarapis, bisher zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt.

So umgibt den Ursprung der Sarapisverehrung, trotz der unzweifelhaften Anknüpfung an aegyptische religiöse Vorstellungen und aegyptischen Kult, doch immer noch ein gewisses Dunkel, das auch von der neuesten Forschung nicht völlig gelichtet worden ist. Um so klarer ist die geschichtliche Bedeutung, die die Begründung des Sarapiskultes hatte. Es war die absichtliche Schöpfung einer höchst aktiven synkretistischen Religionspolitik. Sarapis ist, wie wenig andere Göttergestalten, von vornherein eine durchaus synkretistische Gottheit, als solche durch die größte Mannigfaltigkeit der religiösen Beziehungen ausgezeichnet. Gewiß ist die Entwicklung des henotheistisch-synkretistischen Wesens des Gottes erst in einer späteren Periode, vornehmlich in der römischen Kaiserzeit,

1) Vgl. Beil. III. 2) K. B. M. Pontus S. 101f.

3) Rostowzew in der „Festschrift für Graf Bobrinski" nach dem Bericht von E. v. Stern, Arch. Anz. 1912 S. 150. Auch an einem „weiblichen Korrelat" zu dem großen chthonischen Gott fehlt es danach nicht. Besonders wichtig scheint mir in den Ausführungen Rostowzews zu sein, daß nach seinen Forschungen der Kult der eleusinischen Gottheiten weit an der ganzen Küste des Schwarzen Meeres verbreitet war und daß die Orphik „einen besonders starken Einschlag in den religiösen Vorstellungen des Pontusgebietes bildete".

in der uns der *εἷς Ζεὺς Σάραπις* so oft entgegentritt, zur Vollendung gelangt. Aber die „Tendenz zum Allgott", wie man es mit Recht bezeichnet hat,[1]) ist von Anfang an vorhanden. Sarapis ist ein allumfassendes, geheimnisvolles göttliches Wesen, das verschiedene große Gottheiten, Zeus wie Hades und Pluton, Osiris und Dionysos, Helios und Asklepios, in sich und mit sich vereinigen kann.[2]) Vor allem ein Unterweltsgott und Gott schöpferischer Fruchtbarkeit umspannt er mit seinem Wesen zugleich die obere Welt. In seinem Wirken die mannigfaltigsten Kräfte göttlichen Weltschaffens verbindend, ist er dem menschlichen Leben in seinen verschiedenen Sphären als helfender, rettender, heilender Gott zugewandt. Durch die Verbindung mit Helios wird er, als Kosmokrator, auch in das astrologische System eingefügt.[3]) Die Auskunft, die Nikokreon von Kypros von Sarapis auf Befragung nach seinem Wesen erhalten haben soll, gibt den universalen Charakter des Gottes treffend wieder.[4]) Der pantheistische Zug, der dieser Sarapisreligion eignet, ist wohl schon durch aegyptische, an Wesen und Wirken des Sonnengottes Rê anknüpfende Theologie[5]) wie anderseits auf griechischem Boden durch die orphische Spekulation vorbereitet und begründet.[6])

Als sicher bezeugt kann gelten, daß die Einführung des Sarapiskultes durch Ptolemaeos Soter erfolgt ist. Als wahrscheinlich dürfen wir es ansehen, daß sie schon in der ersten Zeit seiner Regierung stattgefunden hat.[7]) Wie die Begründung dieser Religion uns den Zu-

---

1) Weinreich, Neue Urk. z. Sarapisreligion S. 9.

2) Zum Teil waren diese Gottheiten auch schon untereinander verbunden, wie Osiris und Dionysos.

3) Vgl. Cumont, Comptes rendus de l'académie des inscriptions et Belles Lettres 1919 S. 313ff.

4) Macrob. Saturn. I 20, 17:

εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω.
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται
ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

5) Eine bildliche Darstellung des Sarapis mit den Widderhörnern des Ammon, wie sie sich bei Erman, Ägypt. Religion S. 219 nr. 135 findet, mochte sowohl nach der graecisierten Gestalt des Zeus Ammon, wie nach der aegyptischen des Amon-Rê eine Verbindung eröffnen. Vgl. übrigens S. 226.

6) Über die Orphik und ihr Verhältnis zur Sarapisreligion vgl. oben S. 237.

7) Mit Recht hat Dittenberger zu der Inschrift O. G. J. 16: *Ἀγαθῇ τύχῃ* (τ)[ῆι] *Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαράπι, Ἴσι Ἀρσινόη τὸ ἱερὸν ἱδρύσατο,* Anm. 4 diesen Schluß aus den Worten des Tacitus: „cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet" gezogen. Ob wir die Inschrift selbst mit dem nämlichen Forscher in die Jahre 308 bis 306 zu verlegen und dementsprechend aus ihr schon eine Begründung des Sarapiskultes in der

sammenhang mit den allgemeinen Tendenzen eines synkretistischen Religionszeitalters in bezeichnender Weise veranschaulicht, so ist sie anderseits aus den besonderen Bestrebungen ptolemaeischer Politik abzuleiten. Die neuere Forschung betrachtet sie ganz überwiegend als einen religionspolitischen Akt, der im Dienste einer auf die Verschmelzung der einheimisch-aegyptischen und griechischen Bevölkerung gerichteten Absicht bestanden habe.[1]) Ptolemaeos habe seinen aegyptischen und griechischen Untertanen Sarapis als Reichsgott geben wollen,[2]) ,,Sieger und Untertanen, Griechen und Aegypter sollten durch den neuen Kult einander genähert werden"[3]). Diese Auffassung bringt aber die wahre Bedeutung der neuen Sarapisreligion und den hauptsächlichen Zweck ihrer Einführung nicht genügend zum Ausdruck. Wir müssen vor allem fragen: Ging die Politik der ersten Ptolemaeer überhaupt auf eine wirkliche Verschmelzung der makedonisch-griechischen und einheimischen aegyptischen Bevölkerung aus? War hier das Streben, ,,durch Verschmelzung eine einheitliche Staatsbildung zu schaffen",[4]) maßgebend? Wurde nicht vielmehr gerade in bewußter, absichtlicher Politik möglichst eine Kluft zwischen dem makedonisch-griechischen und aegyptischen Ele-

---

Frühzeit des Ptolemaeos zu erschließen haben, ist, wie wir an anderer Stelle sehen werden, unsicher. Dagegen können wir wohl die Folgerung auf eine frühe Einführung des Sarapisdienstes noch bestätigen durch das, was Macrobius Sat. I 20, 16 von einer Befragung des Sarapis durch Nikokreon von Kypros erzählt; denn das Ende des Nikokreon fällt schon 311/10; vgl. Marm. Par. u. 311/10 (ed. Jacoby S. 23). Selbst wenn die Antwort, die dem kyprischen Tyrannen zuteil wird, nicht alt sein sollte, würde doch immer die Anknüpfung eines solchen Sarapisorakels an die Person des Nikokreon die Überlieferung von einer frühen Einführung des Sarapiskultes zur Voraussetzung haben. — Zu ähnlichem Ergebnis gelangt W. Otto, Priester u. Tempel im hellen. Ägypten II S. 269, 3. Vgl. auch die früher von mir übersehene Notiz bei Droysen III 1 S. 49, 2 und jetzt noch Kornemann, Klio 18 S. 379. Hieronymus z. J. 1731 setzt die Einführung des Sarapis in Alexandrien in das Ende der Regierung des Soter (286/5), der armenische Eusebius z. J. 1739 sogar erst 278/7 (ed. Karst S. 200).

1) So z. B. Bouché-Leclercq. 2) Sethe, a. O. S. 15.

3) So faßt Wilcken treffend die herrschende Meinung zusammen (U. P. Z. I S. 83). Auch W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten II S. 268 schreibt der Religionspolitik der Ptolemaeer das Ziel einer Vereinigung von Griechen und Aegyptern im Kulte dieses Gottes zu. Eine besondere Stellung nimmt Beloch ein, indem er nur den Zweck, die neue Hauptstadt Alexandreia in den Augen der aegyptischen Untertanen zu einem der sakralen Mittelpunkte des Landes zu erheben, und den rein aegyptischen Charakter des Sarapiskultes betont (Gr. G. III 1 S. 446 und 447, 1).

4) So drückt es W. Otto aus a. O. II S. 267. Vgl. schon Droysen, Gesch. d. Hellenism. III 1 S. 63: ,,(Die Lagiden arbeiteten) auf eine Verschmelzung mit dem einen aegyptischen Wesen hin."

ment aufrechterhalten? Der Kult der heimischen Gottheiten Aegyptens wurde geschützt und gepflegt, unter entschiedener Aufsicht der staatlichen Gewalt. Aber weiter gingen die Bestrebungen dieser Politik nicht. Die Rücksicht auf die aegyptische Bevölkerung spielte überhaupt nicht die führende Rolle in der Politik der ptolemaeischen Frühzeit.[1]) Aegypten war nur ein Mittel für den höheren politischen Zweck, das ptolemaeische Königtum zur tonangebenden Vormacht im Bereiche der hellenistischen Kulturwelt zu erheben.[2]) Wie das

---

1) Soweit befinde ich mich durchaus in Übereinstimmung mit Schubart, Einführung in die Papyruskunde S. 339. Für unrichtig halte ich es aber, wenn er nun in der Sarapisreligion wesentlich nur eine aegyptische Religion sieht, in der Gestalt dieses Gottes „den ersten Zeugen des gewaltigen Übergewichts, das die aegyptische Götterwelt ohne staatliche Hilfe gewann". Hier ist die große Bedeutung der staatlichen Einwirkung ebenso verkannt, wie der weit über die Grenzen Aegyptens hinausgehende, auf die allgemeine griechische Welt gerichtete politische Zweck. Viel zutreffender scheint mir die Auffassung von Weinreich, Neue Urk. S. 9 zu sein. Ich selbst glaube jetzt den entscheidenden Gesichtspunkt für die Beurteilung der Sarapisreligion noch etwas bestimmter als in der ersten Auflage dieses Werkes hervorheben zu können und zu sollen. Ganz neuerdings hat Kornemann (Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso, 1925, S. 235 ff.) einen vollkommenen Systemwechsel in der inneren Politik des ersten Ptolemaeers angenommen. Der Satrapenpolitik des Soter, die die Verschmelzungspolitik Alexanders fortgesetzt habe, sei, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Vorbildes des Seleukos, eine große politische Schwenkung gefolgt, vielleicht schon seit Annahme der Königswürde. Ich kann diese Vermutung nicht für genügend begründet und auch an sich nicht für wahrscheinlich halten. Sowohl der Zweck der Einführung des Sarapiskultes wie auch die von Anfang an sehr konsequente Politik des ersten Ptolemaeers scheinen mir hier nicht richtig beurteilt zu werden. Treffender ist, was Kornemann S. 243, 5 über die Politik des Ptolemaeos Soter äußert.

2) Ich muß hier schon, wenn auch eine ausführliche Würdigung der ptolemaeischen Politik einer späteren Darstellung vorbehalten ist, wenigstens mit einigen kurzen Bemerkungen zu der völlig anderen Anschauung von Rostovtzeff Foundations of social and economic life in Egypt (Journal of Egyptian Archeology 6, 1920 S. 172) Stellung nehmen. Rostovtzeff bekämpft hier eine Auffassung der ptolemaeischen Politik, die ihr die Absicht zuschreibt, einen auf Aegypten begründeten Weltstaat zu schaffen (was allerdings Wilckens Ansicht, gegen die sich zunächst die Polemik richtet, in Wahrheit nicht trifft). Er meint, daß das Ziel dieser Politik vielmehr ein starker und selbständiger aegyptischer Staat gewesen sei. („Their leading idea was to create a powerful Egyptian state, rich and strong enough to be independent and secure from every attempt to conquer it from the outside. In order to guarantee the safety of Egypt the first condition was to hold the sea, to command the sea-routes approaching Egypt.") Ich halte diese Auffassung der ptolemaeischen Politik für nicht zutreffend. Sie wird m. E. dadurch widerlegt, daß die Ptolemaeer die tonangebende Großmacht in der griechischen politischen und Kulturwelt werden wollten. Sie strebten danach, die Griechen politisch und wirtschaftlich möglichst in der Hand zu haben (ich weise

Museum zu Alexandreia Mittelpunkt der damaligen Weltbildung werden sollte, so war der Sarapiskult bestimmt, die Grundlage für eine jene Kulturwelt beherrschende, unter der besonderen Protektion der Ptolemaeer stehende Religion zu bilden.[1] Die Rolle, die Demetrios von Phaleron bei der Gründung des Museums spielt, findet ihre Parallele in dem Verhältnis des Eumolpiden Timotheos und des Manetho zu Ptolemaeos bei der Einführung der Sarapisverehrung. Aegyptische Überlieferung, die aber von vornherein Fühlung mit griechischer Bildung suchte, und griechische religiöse Weisheit, die zugleich Aegypten als den geheimnisvollen, seit alters geheiligten Boden göttlicher Offenbarungen betrachtete, vereinigten sich in den Personen dieser beiden geistlichen Berater. Auch ist es gewiß nicht ohne Bedeutung, daß der nämliche Vertreter griechischer Philosophie, der Alexandreia zum Zentrum griechischer Weltbildung machen wollte, eben Demetrios von Phaleron, selbst auf die neue Gottheit Paeane dichtete.[2] In seinem berühmten, von einem griechischen Künstler, Bryaxis, geschaffenen Kultbild[3] vermochte der aus aegyptischem Boden hervorgewachsene Gott in vollem Maße zu griechischem Empfinden zu sprechen. Es ist ein wohlbezeugter und an sich wahrscheinlicher Zug in dem Verhalten des Soter, daß er das delphische Orakel über die Einführung des Bildes des Gottes befragen läßt.[4] Er bekundete dadurch sein Bestreben, vor allem die Verbindung mit der griechischen Welt und ihrer höchsten religiösen Autorität zu gewinnen.

---

hin auf die Herrschaft über den Inselbund, das Verhältnis zum achaeischen Bund, zu Athen und anderen griechischen Staaten im chremonideischen Krieg, die Besetzung der wichtigsten Küstenpunkte usw. — auch das von Wilcken, Gr. Gesch. S. 210 mit Recht betonte Streben, ,,Alexandrien zum Mittelpunkt der werdenden Weltwirtschaft zu machen", gehört hierher). Zugleich und vor allem trachteten sie danach, Mittelpunkt der griechischen Kulturbestrebungen zu werden. Das bedeutete allerdings nicht das Streben nach einem Weltstaat, wohl aber die Absicht, eine hegemonische Stellung innerhalb der damaligen Kulturwelt zu gewinnen. Rostovtzeff hebt auch zu einseitig die Einfügung der neuen Kräfte in das alte Herrschaftssystem Aegyptens hervor, während in Wahrheit das alte System den neuen Zielen ptolemaeischer Politik dienstbar gemacht wurde. Diese Ziele waren nicht aegyptisch, sondern hellenistisch-dynastisch.

1) Ich glaube deshalb auch, daß Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen S. 19 die Begründung des Sarapiskultes nicht in richtige Beleuchtung bringt, wenn er dem Vorbild der Pharaonen für das Verhalten des Ptolemaeos Bedeutung beimißt. 2) Diog. Laert. V 76.

3) Die Frage, wo dieses Kultbild geschaffen worden sei, können wir hier auf sich beruhen lassen.

4) Tac. Hist. IV 83. Plut. de sollert. anim. 36. Eustath. zu Dion. Perieg. 254.

Nichts ist bezeichnender für die der Begründung des Sarapiskultes zugrundeliegende Tendenz als der enge Zusammenhang, in dem der neue Gott mit der neuen Hauptstadt des Ptolemaeerreiches steht. Alexandreia ist aber keine eigentlich aegyptische Stadt, sondern die hellenistische Weltstadt, die Hauptstadt der Oekumene.[1]) Der Weltgott gehört unmittelbar zur Weltstadt.[2]) Sarapis tritt in nahe Beziehung zum ursprünglichen Herrn von Alexandreia, dem schlangengestaltigen Agathodaimon, dem guten oder wohltätigen Dämon. Als Agathodaimon erhält er selbst die Herrschaft über die Stadt.[3])

Man wird vielleicht gegen die hier gegebene Darstellung der Sarapisreligion, insbesondere der für ihre Einführung angenommenen Beweggründe einen allgemeinen Einwand erheben. Ist es behutsamer historisch-kritischer Forschung gestattet, den späteren Verlauf und Erfolg einer großen Entwicklung schon als ursprüngliche Absicht in ihren Anfang hineinzudeuten? In Wahrheit trifft aber ein solcher Einwand in unserem Falle nicht zu. Im Gegenteil, wir würden einen der am meisten charakteristischen und geschichtlich bedeutsamsten Züge in dem Gesamtbild der hellenistischen Frühzeit verkennen, wenn wir nicht die ptolemaeische Religionspolitik als einen höchst aktiven und eingreifenden Faktor der Bestrebungen auf religiösem Gebiete anerkennen wollten. Mehr noch als die Überlieferung über den Ursprung des alexandrinischen Sarapiskultes selbst beweist diesen maßgebenden Einfluß ptolemaeischer Religionspolitik die planmäßige, durch politische Macht- und Herrschafts-

---

1) In einem literarischen Papyrus wird Alexandreia in sehr charakteristischer Bezeichnung *πόλις τῆς οἰκουμένης*, Hauptstadt der Welt, genannt (Kunst, Rhetorische Papyri 1923 S. 17 Z. 28ff.).

2) Ähnlich urteilt Reitzenstein. Er sagt, Iran. Erlösungsmysterium S. 203 treffend, zunächst mit Beziehung auf Aion: „Wir müssen uns bewußt bleiben, daß mit der neuen Weltstadt ein in seiner Art neuer Gottesbegriff in die hellenistische Welt tritt.“

3) Vgl. W. Weber, Ägypt.-griech. Terrakotten S. 45f. 108. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 188ff. Über die griechische Verehrung des *ἀγαθὸς δαίμων* vgl. auch Rohde, Psyche I² S. 254, 2. Die Schlange spielt auch eine Rolle in der Sarapislegende bei Plut. Is. et Osir. 28. Das chthonische Wesen des Sarapis war besonders geeignet für eine Verbindung mit dem Schlangengott. Die spätere pantheistische Ausgestaltung des Wesens und Wirkens des mit dem Aion gleichgesetzten Agathodaimon in einem jetzt nach Dieterichs Vorgang von Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 191, 2 veröffentlichten Gebet, wo es heißt: *„καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός“* zeigt unverkennbaren Anklang (worauf auch schon Reitzenstein hinweist) an die Offenbarung des Wesens des Sarapis im Nikokreonorakel. Vgl. auch das Gebet bei Reitzenstein, Poimandres, S. 28f. Über die Gleichstellung von Sarapis und Aion handelt Reitzenstein a. O., Weinreich, Arch. f. Religionsw. XIX S. 189.

beziehungen bestimmte und begrenzte Propaganda der Sarapisreligion, die sich vor allem aus den inschriftlichen Bezeugungen ihrer Verbreitung erschließen läßt. So ist der erste Ptolemaeer zwar nicht, wie ein um die Religionsgeschichte sehr verdienter Forscher gemeint hat[1]), der Begründer des Synkretismus, aber wohl ein sehr einflußreicher Förderer synkretistischer Religion geworden. Der ausschlaggebende Grund allerdings für diese synkretistische Religionspolitik lag auf politischem, nicht auf religiösem Gebiet. Die Auffassung, daß „Sarapis der Gott war, den die Seele der Völker suchte"[2]), trifft wohl nicht das entscheidende Motiv für die Begründung des Sarapiskultes. Aber es waren gewiß zukunftsreiche religiöse Strömungen, die die kluge und weitschauende Politik des ptolemaeischen Herrschers benutzte.

Wenn die ptolemaeische Politik darauf ausging, vornehmlich auch auf religiösem Gebiete die griechische Kultursphäre ihrem vorwiegenden Einflusse zu unterwerfen und gerade die Begründung des Sarapiskultes diesem Zwecke diente, so fand sie eine Stütze für solche Bestrebungen in älteren Beziehungen, die griechische religiöse Vorstellungen und Traditionen mit den „aegyptischen Gottheiten" des Isis- und Osiriskreises verbanden. Isis galt schon lange den Griechen als Demeter, Osiris als Dionysos.[3]) Die Mythen von der Zerstücklung des Dionysos-Zagreus und des Osiris, von der ihren Gemahl suchenden Isis und der nach ihrer Tochter umherirrenden Demeter waren geeignet, diese göttlichen Gestalten der aegyptischen und griechischen Religion einander anzunähern. Der Mysteriencharakter der Dionysos- und Demeterreligion begünstigte eine Spekulation, die von dem griechischen Mysterienglauben zu den geheimnisvollen Lehren der Isis- und Osirisreligion eine Brücke schlug. Gegen die an sich naheliegende Vermutung, daß durch den Eumolpiden Timotheos geradezu eine Filiale des eleusinischen Kultes auf aegyptischem Boden (in dem ebenfalls Eleusis genannten Vorort von Alexandreia) errichtet worden sei[4]), sind allerdings gegründete Bedenken erhoben

---

1) A. Dieterich, der nach dem Bericht über die Dresdn. Philologenvers. 1897 S. 31 (vgl. „Kl. Schriften" S. 159f.) die „Schöpfung des Sarapis" als den „Ursprung des Synkretismus" bezeichnet.

2) A. Dieterich a. O. Dieser Auffassung gegenüber hat das Urteil Belochs, Gr. G. III 1 S. 447: „Religionen lassen sich nicht auf Kommando ins Leben rufen", wohl eine gewisse Berechtigung. Aber in seiner nüchternen Darstellung ist nun anderseits das Neue, geschichtlich Bedeutungsvolle der Sarapisreligion fast völlig untergegangen.

3) Vgl. z. B. Herod. II 42. 59. 122. 144.

4) Vgl. A. Körte, Arch. f. Religionsw. 18 S. 120. v. Wilamowitz, Staat u. Gesellschaft d. Griechen[2] S. 163.

worden.[1]) Jedenfalls aber ging die gelehrte theologische Tätigkeit des Timotheos, die sich offenbar der besonderen Billigung und Autorisation durch den ersten Ptolemaeer erfreute, in der Richtung einer synkretistischen Verknüpfung griechischer Mysterientheologie mit aegyptischen Mythen und religiösen Anschauungen und zog zugleich auch andere Religionskreise, wie den der magna mater und des Attis, in den Zusammenhang ihrer Spekulation hinein.[2])

Nicht weniger bezeichnend als der synkretistische Charakter der an Sarapis und die mit ihm verbundenen „aegyptischen Gottheiten“ anknüpfenden Vorstellungen und religionspolitischen Bestrebungen ist das enge Verhältnis, in dem diese Götter zum ptolemaeischen Herrscherhause selbst stehen. Sie repräsentieren die Blüte und die Machtstellung der ptolemaeischen Dynastie. Eine Reihe inschriftlich erhaltener Widmungen, zum Teil von solchen Persönlichkeiten, die an sich besondere Beziehungen zum Königshause hatten, unter ihnen als die wichtigste die Widmung von einem Mitgliede der Dynastie selbst, die von Arsinoe ihrem Vater Soter, dem Sarapis und der Isis dargebrachte Weihung[3]), veranschaulichen uns das nahe Verhältnis der ptolemaeischen Herrschaft zu diesen Gottheiten.[4]) Ein weiterer, sehr charakteristischer Beweis hierfür liegt in der Tatsache, daß gerade Sarapis und Isis — sicher wenigstens seit der Regierung des Euergetes I. — in die Formel des Königseides aufgenommen worden sind.[5]) Wenn Sarapis als Allgott in der Folgezeit zugleich

---

1) Die Bedenken, die Schiff, P.-W. V 2340ff. und W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Aegypten S. 265, 1 gegen die Annahme eines eleusinischen Kultes in Aegypten geäußert haben, sind neuerdings auf Grund von Oxyrhynch. Pap. XIII 1612 wesentlich verstärkt worden von L. Deubner, S.-B. Akad. Heidelb. 1919 Abh. 17 S. 10 (vgl. Wilcken, U. P. Z. I S. 83, 3).

2) Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² S. 129 sagt: „Aber Timotheos' Wirksamkeit gehört doch wohl mehr in die Geschichte der Theologie als der Kirchenpolitik der Lagiden.“ Ich kann dieser Auffassung nicht zustimmen. Die Theologie des Timotheos stand eben zugleich im Dienste lagidischer Religionspolitik. Ob Timotheos bei seinen Erörterungen über Kybele bzw. Agdistis, wie Gruppe, Gr. Mythol. u. Religionsgesch. S. 1546 vermutet, einen praktischen Zweck hatte, die Organisation des Kultes der phrygischen Gottheiten im Ptolemaeerreiche, wird sich schwer ausmachen lassen. Über Beziehungen der ptolemaeischen Politik zum Kreise der kleinasiatischen Gottheiten, und zwar gerade zu Agdistis (ἐπήκοος) vgl. S. 232, 4.

3) O. G. J. 16. Vgl. auch z. B. O. G. J. 21. 62. 63. 64. 82. 87. 89. Die aus späterer Zeit stammenden Inschriften führe ich hier absichtlich nicht an. O. G. J. 31 („[Ἴσιδι Ἀ]ρσινόηι [Φιλαδέ[λφωι“) ist die Ergänzung „Ἴσιδι“ zwar nicht sicher, aber wenigstens wahrscheinlich; vgl. Strack, Dynastie d. Ptolemaeer S. 224.

4) Vgl. auch die Bemerkungen von Wilcken A. P. VI S. 395.

5) Ähnlich Wilcken, U. P. Z. I S. 84.

— in Gemeinschaft mit Isis — von „loyalen Untertanen und Hofpoeten“ als Verleiher und Schirmherr der Weltherrschaft für das ptolemaeische Königshaus angerufen wird[1]), so dürfen wir allerdings in der Weltherrschaft kein ausgesprochenes Ziel der ptolemaeischen Politik sehen, aber wohl annehmen, daß solche universalistische Wünsche im allgemeinen doch im Sinne der politischen und religionspolitischen Bestrebungen der Ptolemaeer lagen.[2])

Die ptolemaeische Religionspolitik gibt uns besonders lehrreiche Aufschlüsse über die enge Verbindung, in der Religion und Politik in der hellenistischen Zeit stehen. Religiöse Propaganda und politischer Machtbereich der Ptolemaeerherrschaft gehen — wir haben es schon angedeutet — in sehr bemerkenswerter Weise zusammen. Ein unzweideutiger Beweis für die höchst aktive Rolle, die eben bei dieser religiösen Propaganda die Politik der Lagiden gespielt hat. Das Verbreitungsgebiet des Kultes der „aegyptischen Gottheiten“ außerhalb Aegyptens entspricht im wesentlichen der politischen Einflußsphäre des ptolemaeischen Königtums.

Die inschriftlichen Erwähnungen eines Kultes der aegyptischen Gottheiten führen uns zunächst in die Inselwelt des aegaeischen Meeres, vor allem in den Kreis der Nesioten, deren Bund im 3. Jahrhundert vorwiegend unter der Ägide des ptolemaeischen Königtums stand. Anaphe, Astypalaea, Thera, vielleicht Melos, weiter Ios, Naxos, Tenos, Delos, Keos, Andros sind solche Stätten der Verehrung der aegyptischen Gottheiten, die zugleich der besonderen politischen Machtsphäre des lagidischen Königtums angehören. In weiterem Sinne dürfen wir auch für Rhodos, dem wir die kleineren in der Nähe gelegenen Inseln Syme, Chalke, Karpathos zurechnen können, die politischen Beziehungen zu der Ptolemaeerherrschaft als wichtigen Faktor für die Einführung des Kultes des Sarapis und der Isis vermuten.[3]) Die Dienste dieser Gottheiten sind vielfach staatliche;

1) Vgl. Wilcken, A. P. VI 401. U. P. Z. I 31.

2) Eine Anknüpfung an die Weltherrschaftsgedanken und Weltherrschaftsformeln der Pharaonenzeit (vgl. I² S. 292f.), wie sie Wilcken vermutet, ist gewiß nicht unwahrscheinlich. Einen Einfluß der in Amon-Rê verkörperten universalen Gottesidee auf die Sarapisreligion haben wir auch an anderer Stelle schon vermutet (S. 226).

3) Ich führe hier eine Anzahl von inschriftlichen Erwähnungen an, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen: J. G. XII 3 nr. 1. nr. 4 (Syme) (2. Jahrh.). nr. 200 (Ende 3. oder 2. Jahrh.) (Astypalaea). nr. 247 = Michel 413 (Anaphe). nr. 443—445 (3. u. 2. Jahrh.) (Thera). nr. 1087 (Melos, unsicher). XII 5 nr. 38 = Michel 872 (Naxos). nr. 606 = Michel 999 (Keos. Nach Foucart, assoc.

zum Teil sind es auch private Kulte, die in besonderen Vereinigungen ausgeübt werden. Die Zeit der Einführung des Kultes ist nicht immer sicher bestimmbar. Aber in der überwiegenden Anzahl gehören die Inschriften der hellenistischen Zeit an. Einzelne entstammen sogar schon dem 3. Jahrhundert. Vor allem gilt dies von den Inschriften aus Thera, das lange Zeit eine besondere Stätte ptolemaeischer Herrschaft und ptolemaeischen Einflusses gewesen zu sein scheint. Hier wird uns eine bereits im 3. Jahrhundert erfolgte Weihung der Basilisten, d. h. also einer mit dem Königshause in besonderer Verbindung stehenden Vereinigung berichtet, und noch mehr bezeichnet eine Widmung unter dem Namen der Arsinoe Philadelphos die schon in der älteren Zeit der ptolemaeischen Herrschaft bestehende Verbindung des Heiligtums der aegyptischen Gottheiten auf Thera mit dem lagidischen Königshause.[1]) Auch auf Lesbos scheint die Begründung des Kultes der aegyptischen Gottheiten bereits dem 3. Jahrhundert v. Chr. anzugehören[2]) und wird deshalb vielleicht auf den politischen

---

rélig. S. 222f., aus der „makedonischen Periode"). nr. 914 (Tenos; 2. Jahrh. Truppen von Rhodos). nr. 929 (Tenos). nr. 969 (Tenos; 2. Jahrh.); XII 7 nr. 227 (Ende 3. oder 2. Jahrh.), nr. 255 (2. Jahrh.), beide aus Minoa, nr. 429 (2. Jahrh. Aegiale); ferner die Inschriften von Rhodos und den Nachbarinseln XII 1 nr. 8. nr. 157. 165. 701. 742. 788. 815[b]. 835. 957. 932 (diese Inschrift wie nr. 8 stammt aus später Zeit); vgl. auch nr. 786 (Kaiserzeit) 162. 701. Von Rhodos finden sich auch ziemlich zahlreiche Münzen, die auf den Kult der aegyptischen Gottheiten hinweisen, so aus der Zeit v. 166—88 Münzen mit dem Kopfschmuck der Isis K. B. M. Caria S. 253ff., Münzen aus der Zeit von 43 v. Chr. bis 96 n. Chr. (Büste des Sarapis), K. B. M. S. 268ff. Über Delos handelt jetzt ausführlich P. Roussel, Les cultes égyptiens à Delos du III[e] au I[er] siècle av. J.-Chr. (Annales de l'Est, 1916). Roussel verhält sich anscheinend bezüglich der positiven Tätigkeit der Ptolemaeer für Verbreitung des Kultes einigermaßen skeptisch (vgl. S. 240ff. seiner Ausführungen). Die Begründung eines privaten Kultes des Sarapis auf Delos durch einen aegyptischen Sarapispriester Apollonios reicht wohl in die erste Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. hinauf (J. G. XI 4 nr. 1299. Roussel a. O. nr. 1 S. 71ff. S. 245ff. Syll.[3] 663. Weinreich, N. Urk. z. Sarapisreligion S. 19f. 31ff. Wilcken, U. P. Z. I S. 84). Aus Ios und Andros stammen die allerdings erst späterer Zeit angehörenden großen Isisinschriften J. G. XII 5, nr. 14 und 739.

1) J. G. XII 3 nr. 443. 462; vgl. auch 444. 445. Vgl. auch Hiller v. Gärtringen, Thera III S. 85ff. Wie die Worte: Ἀρσινόης Φιλαδέλφου nr. 462 aufzufassen sind (vgl. Dittenberger, O. G. J. 34, 1. I p. 648. II p. 539. Wilcken, A. P. III S. 318 und dagegen Hiller v. Gaertringen zu XII 3 nr. 443—445) ist für die oben gegebene Erörterung gleichgültig, da es hier nur auf den Erweis des Zusammenhanges des Heiligtums der aegyptischen Götter mit dem ptolemaeischen Hause ankommt.

2) J. G. XII 2 nr. 98; vgl. Rusch, de Serapide et Iside in Graecia cultis Berlin 1906 S. 67. Zu der Inschrift J. G. XII 2 nr. 114 vgl. denselben S. 68.

Einfluß der Ptolemaeerherrschaft zurückzuführen sein.[1]) Ebenfalls schon dem 3. Jahrhundert ist mit Wahrscheinlichkeit der Bau eines Heiligtums der aegyptischen Gottheiten in Priene zuzurechnen.[2]) Auch für das Gebiet der jonischen Städte Kleinasiens dürfen wir wohl annehmen, daß die Einführung eines Kultes in der Zeit der ptolemaeischen Herrschaft über diese Gegenden, also vornehmlich unter der Regierung des Euergetes, vielleicht auch schon des Philadelphos, erfolgt sei.[3]) Einen besonders wichtigen Beweis für den Zusammenhang der Verbreitung des Kultes der aegyptischen Gottheiten mit dem Einflusse des ptolemaeischen Königshauses bietet uns aber die schon verschiedentlich erwähnte Weihung eines Heiligtums zu Halikarnassos durch Arsinoe, die Tochter des Soter, die nachmalige Gemahlin des Philadelphos.[4]) Karien, ein wichtiger Stützpunkt der ptolemaeischen Macht an der kleinasiatischen Küste, ist demnach zugleich einer der ersten Ausgangspunkte für die Ausbreitung der Verehrung der aegyptischen Gottheiten gewesen.[5])

1) Abgaben aus Lesbos werden in den Tebtunis-Papyri I 8 S. 68 erwähnt, wahrscheinlich aus der Zeit des Ptolemaeos Philopator; vgl. Beloch III 2 S. 278,1.

2) Die Widmungsinschrift für Isis, Sarapis, Anubis, Inschr. v. Priene 193 gehört nach Schrader, Ausgrabungswerk über Priene, S. 165 noch dem 3. Jahrhundert v. Chr. an.

3) Wir sind wohl berechtigt, zu vermuten, daß nicht in Priene allein der Kult der aegyptischen Gottheiten eingeführt sein wird. Didyma fügt Rehm (Inschriften von Milet S. 139, 1) der in der 1. Auflage dieses Werkes aufgestellten Liste hinzu. Für die Beziehungen Milets zu den Ptolemaeern in der ersten Zeit ihrer Herrschaft ist jetzt besonders wichtig die von Rehm a. O. nr. 139 S. 300f. veröffentlichte Inschrift. Für verschiedene jonische Städte läßt sich der Kult aus den Münzen erschließen, allerdings erst aus Münzen der Kaiserzeit, so Kolophon K. B. M. Jonia S. 43 (Sarapis oder Hades), Klazomenae K. B. M. Jonia S. 33. Smyrna Hunter Collect. II 372f. K. B. M. Jonia S. 259 (vgl. auch Lebas-Waddington, Asie Mineure nr. 33). Phokaea Hunter II 358. K. B. M. Jonia S. 219. 226. Ephesos (und Alexandreia) Hunter II S. 341. 342. K. B. M. Jonia S. 114. Die Inschrift von Smyrna, die eine Widmung einer Genossenschaft von Anubisverehrern für die Königin Stratonike darstellt (Foucart, assoc. rél. S. 234f.), bezieht Foucart auf Stratonike, die Gemahlin des Antiochos Soter. Diese Ansicht erscheint auf Grund der milesischen Funde nicht mehr als unwahrscheinlich. An sich beweist natürlich das Auftreten der aegyptischen Gottheiten auf Münzen der Kaiserzeit nicht, daß damals erst ihr Kult sich in den betreffenden Städten verbreitet habe. In Magnesia am Maeander z. B. ist der Kult des Sarapis schon im 2. Jahrh. v. Chr. begründet worden (Inschr. v. Magnesia 99 = Syll.^{2} 554. Die Schrift gehört nach Kern dem Anfange des 2. Jahrh. an), aber auf Münzen der Stadt begegnet uns Sarapis erst in der Kaiserzeit, Hunter II S. 348. 350. 351. K. B. M. Jonia S. 166ff.

4) O. G. J. 16.

5) Auch auf Münzen von Halikarnassos (1. Jahrh. v. Chr.) finden wir Hindeutungen auf den Kult der Isis K. B. M. Caria S. 109, ebenso auf Münzen

Auch nach dem griechischen Festlande ist der Kult der aegyptischen Gottheiten zunächst wohl nicht ohne Einfluß des ptolemaeischen Königshauses verpflanzt worden. Insbesondere für Athen, wo er am frühesten aufzutreten scheint, ist dies bei dem politischen Verhältnis, in dem es sich zur Ptolemaeerherrschaft befand, an sich wahrscheinlich und wird durch besondere Überlieferung noch bestätigt.[1]) Hier, wo schon im 4. Jahrhundert neben anderen fremden Privatkulten auch ein solcher der Isis eingeführt wurde, war wohl auch ein besonders empfänglicher Boden für die Aufnahme der neuen Religion. Neben den Staatskult trat, wie es scheint, schon früh[2]) eine private Kultgenossenschaft der Sarapiasten.

Eine weitere Ausbreitung im festländischen Griechenland scheint die Verehrung der aegyptischen Gottheiten vorläufig nicht oder nur in beschränktem Umfange gefunden zu haben.[3]) Auch dies darf als eine Bestätigung der vorher ausgesprochenen Vermutung gelten, daß zunächst die politische Herrschaft des ptolemaeischen Königtums die Grundlage für die Verbreitung abgab. Natürlich dürfen wir immerhin annehmen, daß, nachdem einmal der Kult des Sarapis und der Isis im Bereiche des aegaeischen Meeres Wurzeln gefaßt hatte, er auch, vornehmlich durch private religiöse Propaganda, nach

---

von Myndos (2. oder 1. Jahrh. v. Chr.) S. 134, weiter auf Münzen von Alinda (Kaiserzeit) S. 11.

1) Paus. I 18, 4: *ὃν* (sc. Sarapis) *Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου θεὸν ἐσηγάγοντο.* Welcher Ptolemaeer hier zu verstehen ist, kann allerdings daraus nicht mit Sicherheit geschlossen werden, doch werden wir wohl an einen der ersten Ptolemaeer, wahrscheinlich Philadelphos, zu denken haben. Der historische Charakter dieser Überlieferung wird von Rusch a. O. S. 4 mit nicht zwingenden Gründen angezweifelt.

2) J. G. II 617 = II² 1292; nach Koehler etwa der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. angehörig. Vgl. auch Rusch a. O. S. 6f.

3) Die inschriftlichen Bezeugungen dürften wohl kaum bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. hinaufreichen. Aus dem 2. Jahrhundert stammt wahrscheinlich eine Inschrift von Tegea (J. G. V 2 nr. 292); vgl. auch eine Inschrift von Mantinea J. G. V 2 nr. 269). Besonders zahlreich sind in Boeotien die Urkunden von Freilassungen, die durch die aegyptischen Gottheiten erfolgen, namentlich in Orchomenos und Chaeronea (J. G. VII 3200ff. 3301ff.), Urkunden, die für die große Bedeutung des Kultes dieser Götter Zeugnis ablegen. Dittenberger verlegt sie in das 2. Jahrhundert v. Chr. Eine große Anzahl von Heiligtümern der aegyptischen Gottheiten nennt Pausanias, so in Megaris I 41, 3, in Phlius II 13, 7, in Troezen II 32, 6, Methana II 34, 1 (hier wird der Kult der aegyptischen Gottheiten auch durch Inschriften bezeugt, J. G. IV 855, nach Fraenkel aus der nämlichen Zeit wie 854, die sich wahrscheinlich auch auf die aegyptischen Götter bezieht und der Regierung des Ptolemaeos VI. Philometor angehört), Lakonien III 14, 5. 22, 13. 25, 10, Messenien IV 32, 6, Patrae VII 21, 13, Bura VII 25, 9, Boeotien IX 24, 1, Phokis X 32, 13ff.

solchen Orten verpflanzt werden konnte, die zur ptolemaeischen Herrschaft in keiner besonderen Beziehung standen.

Politische Propaganda und religiöse Motive haben zusammengewirkt, um den aegyptischen Gottheiten den Zugang zur hellenischen Welt zu eröffnen. Eine ähnliche Verbindung beider Faktoren können wir auch sonst in dem religiösen Leben dieser Zeit erkennen. Sie tritt uns besonders deutlich im Kulte der samothrakischen Gottheiten (Kabiren) entgegen.[1]) Das ursprüngliche Wesen der Kabiren ist auch jetzt noch einigermaßen von Dunkel umgeben. Die früher fast allgemein herrschende Ableitung des Namens dieser Götter aus dem Phoenikischen hat in der neuesten Sprachforschung entschiedenen Widerspruch gefunden.[2]) Sowohl ihre Namensbildung[3]) wie antike, auf Stesimbrotos von Thasos[4]) zurückgehende Überlieferung[5]) scheinen auf kleinasiatische Heimat, insbesondere auf eine Herkunft aus Phrygien hinzuweisen, mögen sie nun ursprünglich Götter des thrakisch-phrygischen Volkes oder, wie Kybele, von einer älteren kleinasiatischen Bevölkerung durch die Phryger übernommen worden sein. Jedenfalls gehörten sie einer vorgriechischen Bevölkerung und Kultur an und traten erst später, hauptsächlich seit dem 5. Jahrhundert, in nähere Beziehung zum Kreise griechischer Kultur.[6]) Als geheimnisvolle göttliche Mächte chthonischen Charakters[7]), die vor allem als Vegetationsgötter wirksam waren, sind sie mit ähnlichen Gottheiten verbunden oder verschmolzen worden. Besonders nahe ist ihre Beziehung zu Hermes (Hermes-Kadmilos) und Hephaestos[8]), vornehmlich auf den Samothrake be-

1) Vgl. im allgemeinen: Preller-Robert, Gr. Mythol.,[4] S. 847ff., Kern, Hermes XXV 1ff., Rubensohn, Mysterienheiligtümer, S. 125ff., Nissen, Orientation, S. 137ff., jetzt vor allem den lehrreichen Artikel von O. Kern, P.-W. X S. 1399ff., weiter: Bruno Müller, *μέγας θεός*, Diss. Hal. XXI 3, S. 281ff. Für die Darstellung der Kabiren auf Münzen ist besonders wichtig v. Fritze, Zeitschr. f. Numism. 24 S. 105ff.

2) Vgl. Wackernagel, Z. f. vgl. Sprachforschung 41, 1907 S. 318. W. leitet das Wort von einer indogermanischen Wurzel ab.

3) Diese scheint verwandt zu sein mit den öfters vorkommenden kleinasiatischen Namensbildungen auf Kab—.

4) Dieser kann hier wegen seiner thasischen Heimat wohl als ein gewichtiger Zeuge betrachtet werden.

5) Strabo X, 3, 20 p. 472.

6) Vgl. Herod. II 51. Aristoph. „Frieden" v. 276ff. Plut. apophth. Lakon. Antalk. 1. Lysandr. 10. v. Lysandr. 12. 18.

7) Auf diesen deuten namentlich die Opfergruben in ihrem Kulte hin.

8) Vgl. Herod. II 51. Pherekydes und Akusilaos bei Strabo X 3, 21 p. 472. (Akus. frg. 20 und Pherekyd. frg. 48 Jacoby).

nachbarten Inseln Imbros und Lemnos.[1]) Nicht weniger bedeutsam ist ihre Verbindung mit Demeter[2]), Dionysos[3]), Kybele.[4]) Eine andere Seite ihrer Tätigkeit stellt sich dar in der Rolle, die sie als Helfer in den Gefahren der Schiffahrt,[5]) als Retter in den Stürmen des Meeres spielen. Hier berühren sie sich auf das engste mit der behütenden und rettenden Wirksamkeit der Dioskuren und werden diesen gleichgesetzt. Als „große Götter" treten sie in ihrem umfassenden und geheimnisvollen Walten besonders denen nahe, die in ihre Mysterien eingeweiht sind. Ebenso bezeichnend wie der geheimnisvolle Charakter ihrer Religion ist ihr synkretistischer Zug. Wir begreifen daraus die große Anziehung, die sie in der hellenistischen Zeit ausübte.

In Makedonien war der Kult der samothrakischen Götter besonders heimisch.[6]) Schon für die Zeit Philipps wird die Teilnahme des makedonischen Königshauses an ihrem Mysteriendienste bezeugt.[7]) Wenn wir einer in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit allerdings zweifelhaften Notiz eines späteren Autors folgen dürften[8]), würden wir auch ein näheres Verhältnis Alexanders zum samothrakischen Mysterienkult annehmen können. In der Zeit nach Alexander wird die Ver-

---

1) Imbros und Lemnos waren nach Strabo a. O. besondere Verehrungsstätten der Kabiren.

2) Die Bedeutung des Demeter- und Korekultes in Samothrake ergibt sich vor allem aus einer Notiz des Artemidoros bei Strabo IV 4, 6 p. 198 (Kern, P.-W. X S. 1426). In Theben bestand eine enge Beziehung der Demeter zu den Kabiren, wie aus der Benennung der Demeter als Kabeiria (Paus. IX 25, 5) zu erschließen ist.

3) Vorzüglich tritt uns die Verbindung mit Dionysos in Theben entgegen, wie die Ausgrabungen gelehrt haben.

4) Münzen von Samothrake, die von Head schon 300 v. Chr. gesetzt werden (H. N. 226, allgemeiner die Ansetzung in der Zeit nach Alexander K. B. M. Thrake S. 215), zeigen das Bild der Kybele. Die Verbindung der Kybele mit den samothrakischen Gottheiten bekundet sich insbesondere auch in der Verflechtung der Korybanten- und Kuretensage mit Samothrake (vgl. z. B. Strabo X 472, Paus. X 38, 7, Philon. Bybl. frg. 2, 11, Diod. V 49, 2. Hymn. Orph. 38).

5) Als Schutzgottheiten der Schiffer tragen sie auf bildlichen Darstellungen den πῖλος, die Schiffermütze.

6) Lact. div. inst. I 15. Kern, P.-W. X 1415f. 7) Plut. Alex. 2.

8) Philostr. v. Apoll. II 43. Er berichtet, daß sich auf den Altären, die Alexander am Hyphasis bei seiner Umkehr errichtet haben soll, auch die Aufschrift: „Σαμοθρᾷξι Καβείροις" befunden habe. Radet, La déification d'Alexandre S. 157 sucht aus dem Charakter von Alexanders Politik diese Überlieferung zu rechtfertigen. Vielleicht dürfen wir mit Rubensohn, Mysterienheiligtümer S. 145 aus der Notiz wenigstens schließen, daß die Stellung Alexanders zum samothrakischen Kult eine solche Angabe nach der Anschauung des späteren Altertums nicht als unglaublich erscheinen ließ.

ehrung der samothrakischen Götter eine bevorzugte Religion der hellenistischen Herrscherhäuser. Religiöse Traditionen, die im makedonischen Volk wurzelten, und politische Bestrebungen, durch den Glanz und das Ansehen des samothrakischen Kultes den Nimbus der eigenen Dynastie zu steigern, waren hierbei wohl in gleichem Maße wirksam. Kostbare Weihungen wurden von den Herrschern den samothrakischen Gottheiten dargebracht, große sakrale Neubauten an der alten Stätte ihres Kultes errichtet. Vornehmlich das Haus des Lysimachos[1]), die Antigoniden und die Ptolemaeer[2]) wetteiferten in der Förderung des Heiligtums. Arsinoe, die Tochter des Soter, Gemahlin des Lysimachos und später ihres Bruders Philadelphos, spielte wohl in der Begünstigung dieses Kultes eine ähnlich bedeutende Rolle wie in ihren Bemühungen um die Verehrung der „aegyptischen" Gottheiten.[3]) Auch Kassandros[4]) und die Seleukiden[5]) scheinen die Beziehungen zu den samothrakischen Göttern eifrig gepflegt zu haben.

Wenn die synkretistische Religionspolitik der Herrscher und ihrer Häuser vor allem dazu beigetragen hat, neuen religiösen Gedanken und Gestalten Wege der Verbreitung zu eröffnen oder Verbindungen zwischen verschiedenen religiösen Vorstellungen und Kulten herzustellen, so ist neben dem Wirken des stärksten Machtelementes des Hellenismus noch ein Faktor des damaligen Kulturlebens zu nennen, der ebenfalls die synkretistische Richtung der religiösen Entwicklung gefördert hat. Es sind die privaten Vereinigungen oder Kultgenossenschaften (Thiasoi), die in dem religiösen Gesamtleben dieser Zeit große Bedeutung gewinnen. Der in der hellenistischen Periode

---

1) Syll.³ 372. = J. G. XII 8, 150 = Michel 350. O. G. J. 15 = J. G. XII 8, 227.

2) Ich weise vor allem hin auf die Weihung des Propylon auf Samothrake durch Ptolemaeos Philadelphos O. G. J. 23 = J. G. XII, 8, 228. Strack, Dynastie der Ptolemaeer S. 221 nr. 13. Auch die Widmung O. G. J. 88 zeigt die enge Verbindung des ptolemaeischen Königshauses mit den samothrakischen Göttern. Ebenso läßt das Ehrendekret für Hippomedon, den Strategen des Ptolemaeos Euergetes an der thrakischen Küste, uns die Beziehungen erkennen, die zwischen dem ptolemaeischen Regiment und dem Kult von Samothrake bestanden (Syll.³ 502 = J. G. XII 8, 156).

3) Vgl. die schon erwähnte Inschrift O. G. J. 15 = J. G. XII 8, 227.

4) Wir dürfen dies wohl schließen aus der Bedeutung, die der Kult des „Cabirus" in Thessalonike hatte (Firm. Matern. de err. prof. rel. c. 11).

5) Beziehungen der Seleukiden zu dem Heiligtum von Samothrake, die wohl nicht bloß die politische Herrschaft über die Insel bezeichnen, scheinen sich aus O. G. J. 222 = Haussoullier, Milet et Didymeion, S. 76 ff. und einem Inschriftenfragment, Haussoullier S. 82 (Brückner, Troja u. Ilion 448 III) zu ergeben.

so lebhaft zur Geltung gelangende Assoziationstrieb wird den religiösen Zwecken in weitestem Umfange dienstbar gemacht.[1]) Die private Initiative tritt immer mehr an die Stelle der religiösen Veranstaltungen der Polis, die durch ihre Kulte die religiösen Bedürfnisse nicht befriedigt. Besonders früh und zahlreich erscheinen diese Kultgenossenschaften in Attika, namentlich seit Ende des 4. und im 3. Jahrhundert.[2]) Wir finden hier den Kult fremder, vornehmlich orientalischer Götter, wie der phrygischen Göttermutter und ihres Kreises, der Bendis, der orientalischen Aphrodite, des Sarapis, Ammon, des karischen Zeus Labrandeus, aber auch die Verehrung einheimischer Gottheiten, wie der Artemis u. a. Vielfach werden auch die Kultgottheiten nicht genannt. Vor allem scheinen die großen See- und Handelsplätze der Bildung dieser religiösen Genossenschaften förderlich gewesen zu sein.[3]) Neben Athen spielt insbesondere Rhodos auf dem Gebiete des religiösen Vereinswesens eine führende Rolle. Hier, wie auch auf anderen Inseln des aegaeischen Meeres, treffen wir wieder die „aegyptischen" Götter, die syrische Aphrodite, die phrygische Göttermutter, die samothrakischen Gottheiten, weiter orientalische Götter, die bisher dem griechischen Boden fremd waren, wie Dusares u. a.[4]) unter den ursprünglich griechischen sehr häufig Asklepios[5]). Die Mischung der Bevölkerungselemente in den religiösem Thiasoi bedingt zugleich eine weitgehende Mischung der in ihnen verehrten Götter. Sie wirkt also in ausgesprochen synkretistischer Richtung. So erscheinen denn auch in Inschriften von Rhodos und benachbarten Inseln in den Kultvereinen verschiedene Gottheiten neben-

---

1) Vgl. im allgemeinen: Poland, Gr. Vereinswesen S. 173ff., auch S. 57ff. Ziebarth, Gr. Vereinswesen S. 33ff. Stöckle, P.-W. Supplt. IV S. 199ff.

2) Vgl. J. G. II 610ff. (mit den Supplementen in II 5 p. 152ff.) II² 1249ff. Michel 966ff. Syll.³ 1095ff. (²724ff.) Wachsmuth, Stadt Athen II S. 157ff.

3) Vgl. auch oben S. 203.

4) Auf diesen Gott bezieht sich wahrscheinlich das Kollegium *Ξουσαριαστῶν* auf Chalke, J. G. XII 1 nr. 963 = Foucart, assoc. rélig. nr. 52. Über Dusares ist zu vergleichen Steph. Byz. s. v. *Δουσαρή*, Hesych. s. v. *Δουσάρην*, Waddington zu Lebas-Waddington nr. 2023, Wellhausen, Arab. Heidentum² S. 48f. Baethgen, Beitr. z. semit. Religionsgesch. S. 92ff. R. Smith, Religion d. Semiten S. 147. 201. E. Meyer, Israel. u. d. Nachbarstämme S. 267ff. Cumont, P.-W. V 1865ff. Brünnow-Domaszewski, Prov. Arabia I 188ff. (Weinreich, *θεοὶ ἐπήκοοι*, Ath. Mittlg. XXXVII 1912 S. 35). Norden, Geburt d. Kindes S. 27, 2. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 202. — Ein Kult der Atargatis findet sich in einer Genossenschaft auf Astypalaea vielleicht schon aus dem Ende des 3. Jahrhunderts J. G. XII 3, nr. 178.

5) Auch in Attika haben wir eine Vereinigung von Asklepiasten, J. G. II 617ᵇ = II² 1293.

einander[1]), mag nun hier eine Verbindung ursprünglich verschiedener Genossenschaften erfolgt oder mögen von Anfang an verschiedene göttliche Wesen in der nämlichen Vereinigung verehrt worden sein. Wenn diese Inschriften vorwiegend erst einer etwas späteren Zeit angehören, so dürfen wir in ihnen doch Zeugnisse für die synkretistische Tendenz der religiösen Vereinigungen sehen.

Besonders bedeutungsvoll für die weitere Entwicklung sind die Formen geworden, die das religiöse Leben in den Thiasoi angenommen hat. Die Scheidung des religiösen und staatlichen Lebens, die zwar nicht dauernd und unbedingt das ausgehende Altertum beherrscht hat, aber doch seine stärksten religiösen Strömungen charakterisiert, bahnt sich jetzt schon an in dieser Form der religiösen Genossenschaften. Anstatt der früheren Verbindungen, die durch die Zugehörigkeit zu einem besonderen Volk und Staat gegeben waren, finden wir neue Verbindungen allgemein menschlichen Charakters, die von den bisherigen Unterschieden der äußeren Rechtsverhältnisse absehen und namentlich die Unterschiede des Standes ausgleichen. Dies zeigt sich besonders charakteristisch in der Rolle, die auch Sklaven in diesen Vereinen spielen[2]) und wohl auch in der Gleichberechtigung, die den Frauen in der religiösen Vereinstätigkeit zugewiesen zu werden scheint. Die von uns schon geschilderte Umwandlung in den Voraussetzungen der religiösen Anschauung,[3]) die die Religion aus dem engen Zusammenhang mit einem bestimmten Staat und Volk loslöst, sie im wesentlichen auf die persönliche Wahlfreiheit der Individuen stellt, tritt jetzt in den religiösen Genossenschaften besonders deutlich in die Erscheinung.

Die alten Göttergestalten und Institutionen staatlicher Religion scheinen wohl noch in den mannigfaltigen Schaustellungen und Feiern fortzuleben, mit denen das Bürgertum der Städte seinen Lebenskreis ausfüllt. Aber ihre Bedeutung ist doch weniger eine wirklich religiöse als eine vorwiegend repräsentative. Was die Ausgrabungen über häusliche Gottesverehrung in der hellenistischen Zeit gelehrt haben, bestätigt den Eindruck, daß die Zeit der Religion der Polis vorbei ist. Die an sich nicht sehr häufigen Belege für häusliche religiöse Verehrung, die wir vornehmlich den Funden von Priene entnehmen

1) Vgl. vor allem die Inschrift von Rhodos J. G. XII 1 nr. 162, ferner die von Syme J. G. XII 3 nr. 6 (Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. nach Hiller v. Gaertringen), das Monument des Alexander Kephallen, Foucart nr. 56, Ziebarth S. 54 u. a.

2) Vgl. die grundlegenden Ausführungen von Foucart, Les associations réligieuses S. 5ff.

3) S. oben S. 210.

können[1]), zeigen eine charakteristische Auswahl der im Hause verehrten Gottheiten. Kybele und Demeter treten besonders hervor. Auch auf die „aegyptischen" Götter finden sich Hinweise, Andeutungen von Mysterien und orgiastischen Kulten. Soweit wir aber ursprünglich vor allem mit dem Leben der Polis verbundene Gottheiten antreffen, ist ihre Auffassung und Darstellung durch einen mehr genrehaften Charakter bezeichnet, wie dieser auch sonst in den Darstellungen hellenistischer Kunst zum Ausdruck gelangt.[2]) Das religiöse Empfinden ist hier nicht mehr der lebendige Quell künstlerischer Gestaltung, sondern die Religion wird zu einem Repertoire für die Durchführung rein künstlerischer, dem Geschmack der Zeit entsprechender Motive.

Wenn wir zum Schluß daran gehen, eine Bilanz aus den bisherigen Erörterungen zu ziehen und die Bedeutung, die der Religion im ganzen Kulturleben der hellenistischen Zeit zukam, zusammenfassend zu charakterisieren, so dürfen wir die Schwierigkeit einer solchen allgemeinen Abschätzung nicht verkennen. Aber der Versuch muß wenigstens gemacht werden.

An sich — so haben wir bereits im Eingange dieses Kapitels hervorgehoben — scheint der vorwiegende geistige Charakter des Hellenismus der Anerkennung überindividueller und irrationaler Mächte, die die Tiefen religiösen Lebens bestimmen und beherrschen, wenig günstig zu sein. Anderseits ist doch nicht zu leugnen, daß starke religiöse Strömungen namentlich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts sich bemerkbar machen. Sie üben sowohl auf die Niederungen populären Glaubens und Aberglaubens einen großen Einfluß aus, wie sie auch die Höhen geistiger Kultur mit eigentümlichem Glanze verklären. Wir haben hier nur noch einmal die Bedeutung zu betonen, die die Religion im Bewußtsein griechischer Bildung als reifer Ausdruck einer universalen sittlichen und geistigen Kultur gewonnen hat. Was haben wir aber unter dieser Religion, die wir als die Religion griechischer Bildung bezeichnen dürfen, zu verstehen? Die geläuterte und vertiefte Sittlichkeit des Griechentums ist wesentlich eine Tochter philosophischer Erkenntnis, nicht vornehmlich aus der Verinnerlichung der Gottesidee, sondern aus der tieferen Erforschung und reineren Ausgestaltung menschlichen Wesens hervorgegangen. Das, was der Natur des Menschen eigen ist, insofern er einen Teil der vernünftigen

1) Vgl. das Ausgrabungswerk über Priene S. 331ff.

2) Vgl. Helbig, Untersuch. üb. d. campan. Wandmalerei S. 269ff.

Welt ausmacht, bildet die Grundlage wahrer Sittlichkeit. Die griechische Naturreligion, die Religion der Kunst, die Religion der Polis, zuletzt auch die philosophische Religion, die die universale Weltgemeinschaft als Höchstes verherrlicht, sie alle bezeugen eine Verklärung oder Idealisierung dessen, was in der den Menschen umgebenden Natur oder in der geschichtlich-sittlichen Welt, der er angehört, gegeben ist.[1]) Gewissermaßen eine Hinaufspiegelung menschlichen Wesens in eine höhere Sphäre göttlichen Lebens. Im Heroenglauben und dann namentlich im Herrscherkult, auch im Ideal philosophischen Lebens bedeutet diese Religion die höchste innere Steigerung des Menschlichen zu heroischer Größe, wie anderseits die fortschreitende Anthropomorphisierung auch wieder eine Herabziehung des Göttlichen in die irdisch-menschliche Sphäre darstellt. Vor allem aber ist diese griechische Religion der lebendigste Ausdruck der gemeinsamen Lebens- und Weltordnung, die die Bürger des irdischen Staates und ebenso alle Teile des vernünftigen Weltstaates untereinander verbindet, der Ausdruck somit der tiefsten sittlichen Idee, die das Griechentum hervorgebracht hat. Die griechische Kultur hat so in der Religion der Polis, solange die Polis die beherrschende Form griechischen Geisteslebens war, und in der philosophischen Weltreligion, als das Griechentum zur Weltkultur geworden war, eine ihrer Eigenart entsprechende religiöse Ausprägung gefunden.

Es hängt mit dem vorherrschenden Charakter griechischer Religion zusammen, daß nicht eine so tiefe Kluft, wie im Orient, Gottheit und Menschen trennt, sondern das Menschliche in gewissem Sinne dem Göttlichen verwandt ist, wenn sich auch der Hellene im allgemeinen der Schranken, die die Menschenwelt von der Götterwelt schieden, durchaus bewußt blieb. Diese Religion hat nichts mit einer Erlösungsreligion gemein. Sie hat nicht einen Bruch des Menschen mit seinem eigenen Ich oder der ihn umgebenden Welt zur Voraussetzung, wie das bei der Erlösungsreligion, wenigstens in ihrem strengen Sinne, der Fall ist. Die Erlösungsreligion vertrug sich nicht mit dem philosophischen Lebensideal des Hellenismus. Sie hat so lange keinen entscheidenden Einfluß auf die griechische Seele gewonnen, als dieses Ideal der Autarkie des Weisen, des sittlich Starken das allgemeine griechische Kulturbewußtsein noch in voller Kraft beherrschte. Und dies dürfen wir doch für die

1) Daß Platon allerdings in seiner dualistischen Richtung, in seiner Transzendentalisierung der Idee des Guten als des höchsten Weltprinzips wesentlich über diese Grenzen griechischer Religion hinausgeht, ist uns in anderem Zusammenhang bereits klar geworden.

erste Zeit des Hellenismus noch annehmen, obgleich im staatlichen Leben nicht mehr die Kräfte eines selbständigen, freien Bürgertums wirksam waren.

Auch die philosophisch-religiöse Ausprägung der Weltidee, die Verherrlichung und Vergöttlichung der Welt als des Inbegriffs höchster sittlicher Ordnung, als der Quelle aller wahren Tugend und Glückseligkeit stand im Widerspruch zu den charakteristischen Motiven und Zielen einer Erlösungsreligion. Diese philosophische Religion konnte auch mit einer gewissen Mystik der Anschauung, die den einzelnen als Teil des großen Weltganzen in dem göttlichen Gesamtleben aufgehen ließ, vereinigt sein, ohne dadurch zu einer Erlösungsreligion zu werden. Erst im Neuplatonismus verbindet sich dann pantheistische Mystik mit bezeichnenden Zügen einer Erlösungsreligion.

Nun fehlt es gewiß auch in der hellenistischen Frühzeit nicht völlig an religiösen Strömungen, die der späteren Mysterien- und Erlösungsreligion verwandt sind. Sie entwickeln sich im engen Zusammenhang mit besonderen Mysterienkulten. Das magisch-sakramentale Element und namentlich die Askese spielten schon in der religiösen Bewegung des 6. Jahrhunderts eine Rolle. Der Glaube der eleusinischen Mysterien und der Orphik zeigt sich in den Anfängen der hellenistischen Periode in bestimmten religiösen Kreisen lebendig. Die mystische Vergottungsidee, die so charakteristisch ist für die Religion des ausgehenden Altertums, tritt uns auf den früher erwähnten orphischen Goldplättchen, also in einer überwiegend aus der älteren hellenistischen Zeit stammenden Bezeugung entgegen. Die Astrologie hat eben damals bereits bedeutende Verbreitung und großen Einfluß auf das Denken gewonnen. Die Stoa bildete, wie wir sahen, durch ihre Lehre von der Heimarmene vornehmlich den geistigen Boden aus, auf dem auch das philosophische Denken mit der astrologischen Anschauung sich verbinden konnte. Diese Lehre „lädt den Druck des ganzen Weltalls auf jedes sterbliche Haupt".[1] Sie ruft eben deshalb in stärkstem Maße das Verlangen nach Erlösung hervor. So wird bereits in der Anfangsperiode des Hellenismus gerade in der Sphäre der astrologischen Religion die Erlösungssehnsucht geweckt.

Wir dürfen also auch in der hellenistischen Frühzeit schon von einem gewissen Einfluß religiöser Strömungen, die das Wesen der synkretistischen Erlösungsreligion des späteren Altertums beherrschen und bestimmen, reden. Aber diese Strömungen sind zunächst im wesentlichen noch auf die engeren Kreise bestimmter Mysterien-

1) Boll, Sternglaube und Sterndeutung. S. 27.

dienste beschränkt. Erst der Zusammenbruch des philosophischen Autarkieideals, des Glaubens an die menschliche Zulänglichkeit im sittlichen Leben hat die große Wendung herbeigeführt, die der Erlösungsreligion den Sieg über die griechische Philosophie und die bisher vorherrschenden Formen griechischer Religion verschafft hat. Und mit der Autarkie des menschlichen Individuums stand der innerweltliche Charakter der griechischen Religion, der sich auf den Glauben an die Autarkie der Welt — wir können wohl auch sagen: auf die Vergöttlichung der Welt — gründete, in nahem Zusammenhang. Auch dieser Glaube mußte überwunden werden, ehe die Erlösungsreligion, ehe überhaupt ein transzendentes religiöses Prinzip den Siegeslauf vollenden konnte. Der Kampf zwischen beiden Lebensidealen hat sich lange durch das ausgehende Altertum hingezogen. Erst etwa seit dem Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erlangen die neuen religiösen Richtungen, die sich vielfach mit älteren orientalischen Ideen verbinden, das entschiedene Übergewicht. Aber der Gegensatz zieht sich weiter, über eine zwei Jahrtausende umfassende Entwicklung hinweg, bis in unsere Gegenwart hinein.

Wenn die bedeutsamsten Gedanken einer mystischen Erlösungsreligion in dem allgemeinen Bilde der Kultur hellenistischer Frühzeit noch nicht in ihrer vollen Wirksamkeit hervortreten, so verhält es sich anders mit dem eigentlich synkretistischen Elemente der Religion. Für den religiösen Synkretismus ist in weitestem Umfange schon in dieser ersten Periode des Hellenismus der Boden geebnet worden. Und es ist gerade auch die Entwicklung des griechischen Geistes selbst, die hierbei eine führende Rolle spielt. Das Hinstreben zur Einheit göttlichen Wesens und Wirkens ist in dem religiösen Gesamtleben des Hellenismus stark ausgeprägt. Die eigentümlichen Tendenzen des griechischen Kulturgeistes treffen in ihrer Richtung auf die Einheit hiermit zusammen. Es ist vorher ausgeführt worden, wie die universale religiöse Anschauung besonders an große Naturgottheiten namentlich chthonischen Charakters anknüpfte, die im Orient heimisch oder wenigstens von hier aus auf griechischen Boden verpflanzt worden waren. Darüber dürfen wir aber nicht übersehen — auch dies haben wir bereits hervorgehoben —, welch hervorragende Bedeutung für einen einheitlichen Gottesgedanken eben auch das griechische Denken selbst gehabt hat. Es hat doch wohl kaum irgendwo auf orientalischem Boden die Loslösung der Gottesidee von partikularen religiösen Vorstellungen und Gestalten eine so starke Grundlage und Stütze in einem umfassenden Einheitsdrang des Den-

kens gefunden, wie dieser in der griechischen Weltidee, in dem Glauben an ein einheitliches Gesetz der Welt zum Ausdruck kam. Auch in der Verknüpfung mit der besonderen Gestalt des höchsten griechischen Gottes, des Zeus, wurde dieser allgemeine Charakter der Gottesidee keineswegs in Frage gestellt. Schon im 5. Jahrhundert zeigt sich in zunehmendem Maße jene bereits im 6. Jahrhundert begründete Vereinheitlichung der religiösen Auffassung im Griechentum, die wohl unter dem Einflusse des fortschreitenden religiösen Denkens erfolgt, aber nicht durchaus das unmittelbare Ergebnis bestimmter philosophischer Lehrmeinungen ist. Sie hebt zwar die einzelnen Götter nicht auf, läßt sie aber durch die überlegene Idee einheitlichen göttlichen Wesens beherrschen. Im Hellenismus geht, trotz der zersetzenden Kritik, die die Aufklärung an der Religion geübt hat und auch jetzt noch übt, die Entwicklung in dieser Richtung weiter. Sie wird verstärkt durch die Vereinheitlichung und Neutralisierung des Gottesgedankens, die auch auf orientalischem Boden schon stattgefunden hat. Eine eingehende Darstellung des Pantheons der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit[1]) hat uns ganz neuerdings wieder das Fortschreiten dieses Prozesses im Orient, das allerdings vielleicht auch bereits von der synkretistischen Religionspolitik der Seleukiden beeinflußt sein mag, veranschaulicht. „Von jedem Gott und jeder Göttin kann das gleiche ausgesagt werden.“ Die theophoren Götternamen zeigen als „einendes Band zwischen den vielnamigen Vertretern des Pantheons“ den Gedanken, „daß Gott und Mensch in engen Beziehungen stehen als Schöpfer und Geschöpf“. Wir werden nicht vergessen, daß eine solche allgemeine Gottesidee wenig Zusammenhang hat mit geschichtlichem Leben, daß sie vielfach unbestimmt ist und ein blasses Gebilde der Abstraktion darstellt.[2]) Weite der Anschauung werden wir gewiß in ihr finden. Aber in welchem Maße sie zu einer wirklichen Kraft der Lebensgestaltung wurde und werden konnte, ist eine andere Frage. Wenn bei der prophetischen Religion des Alten Testamentes die Universalisierung der Gottesidee unstreitig mit einer Vertiefung und Verinnerlichung der religiösen Anschauung verbunden ist, so können wir das Nämliche für die hellenistische Religion nicht ohne weiteres annehmen. Aber die Wärme religiöser Empfindung ist doch auch in diesem Universalismus nicht völlig verlorengegangen. Gerade noch in der letzten

---

1) O. Schroeder, S.-B. Ak. Berl. 1916 S. 1180ff.

2) Vgl. auch Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² S. 230. — Ein charakteristisches Beispiel für die Unbestimmtheit einer allgemeinen Gottesvorstellung bietet Euripides in den „Troerinnen“ V. 885f.

wirksamen Ausprägung stoischer Philosophie, bei Epiktet, tritt uns stark ein lebendiges und tiefes Gottesgefühl entgegen.

Und die gewissermaßen neutrale Fassung einheitlichen göttlichen Wesens, wie sie in der hellenistischen Periode und nicht zum wenigsten unter dem Einflusse griechischer Anschauung bereits zur vollen Geltung kommt, hat doch auch geschichtliche Bedeutung erlangt. Schon die Tatsache hat eine große historische Tragweite gewonnen, daß die synkretistische Religionspolitik der Seleukiden im Zeichen universaler griechischer Religion, namentlich der Zeusverehrung gestanden hat, und daß der an die Zeusgestalt angeknüpfte Universalismus sich in der römischen Kaiserzeit — wir brauchen nur an die Regierung Kaiser Hadrians zu denken[1]) — fortgesetzt hat. Aber die weltgeschichtliche Wirkung dieser universalen Gottesidee reicht noch weiter. Sie vor allem hat die Kontinuität der historischen Entwicklung auch auf religiösem Gebiete ermöglicht. Sie hat eine Brücke von der Kultur des Altertums zum christlichen Monotheismus gebildet. Dieser Übergang ist in den Bahnen synkretistischer Religion erfolgt. Konstantin der Große hat diesen Weg mit seiner Politik beschritten und so die Einheit der antiken Kulturwelt in die der christlichen hinübergeführt. Es ist außerordentlich bemerkenswert und ein starker Beweis eben für die Kontinuität geschichtlicher Entwicklung, daß — trotz des Sieges des transzendentalen Gottesgedankens im Christentum — die spezifisch griechische Idee einer der Welt immanenten einheitlichen menschlichen Kultur sich mit dem ursprünglich seinem Wesen nach entgegengesetzten transzendentalen christlichen Gottesgedanken in der Idee einer oekumenischen christlichen Kultur zusammengefunden hat. Nicht weniger wichtig war es, daß in der griechischen, besonders nachdrücklich von der Stoa vertretenen Annahme eines allgemein menschlichen Organs der religiösen Erkenntnis eine Brücke gegeben war, die von dem christlichen Offenbarungsglauben zu den in einer natürlichen Theologie begründeten religiösen Vernunftwahrheiten führen konnte. Wenn wir die Grundlage für eine solche natürliche Theologie auf christlichem Boden schon in der Anschauung des Apostels Paulus von einer allgemeinen Gotteserkenntnis, die auch den Heiden zuteil geworden sei, finden können,[2]) so dürfen wir doch hierbei nicht stehen bleiben, sondern müssen auf die bereits in der Entwicklung des griechischen religiösen

1) Meine Auffassung ist hier eine andere als die von W. Weber, Meister der Politik I² S. 274.

2) Vgl. jetzt Söderblom, Natürl. Theologie u. allgem. Religionsgeschichte Schriften der religionswissenschaftl. Gesellsch. in Stockholm, I 1913/4) S. 2ff.

Denkens liegenden Voraussetzungen für die Lehren einer natürlichen Theologie zurückgehen. Es ist also neben dem allgemeinen, synkretistischer Deutung günstigen Charakter der Gottesidee selbst die Auffassung von einem universalmenschlichen Träger der Gotteserkenntnis, die eine bedeutsame Rolle griechischer Gedanken bei der Gestaltung der großen religiösen Einheitswelt der Folgezeit bedingt.

Fünftes Kapitel.

Der allgemeine geschichtliche Charakter der hellenistischen Kultur.

Das große Werk des Hellenismus ist die Verbreitung des Griechentums in der Welt, die Hellenisierung der Oekumene. Die Idee der Oekumene ist an sich eine Schöpfung griechischer Kultur[1]). Die Hellenisierung der Oekumene bedeutet somit nicht bloß eine äußere Weltherrschaft des Griechentums, sondern zugleich die innerlichste Beziehung zur allgemeinen Welt. Das ist ein für das Wesen des Hellenismus charakteristischer Zug.

Schon frühzeitig tritt das Streben des griechischen Geistes hervor, von seinem eigenen Denken aus die Welt als eine einheitliche zu erfassen.[2]) Die weite Ausbreitung der griechischen Kultur über die bewohnte Erde, wie sie durch die Weltherrschaft Alexanders des Großen begründet wurde, ermöglichte in größtem Umfange eine tatsächliche Verwirklichung der dem griechischen Genius innewohnenden Tendenz, sich die allgemeine Welt zu eigen zu machen. Umgekehrt kam der universale Zug des Griechentums seiner geographischen Verbreitung verstärkend entgegen.

Man hat den Hellenismus als einen neuen Aggregatzustand der Menschheit bezeichnet.[3]) Diese Auffassung hat eine gewisse Berech-

1) Vgl. meine Schrift: „Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung“ 1903.

2) Vgl. oben S. 112 f., 233 ff.

3) Droysen, Gesch. d. Hellenism. III 2 S. 177. Die parallelistische Geschichtsauffassung, die die antike Entwicklung im wesentlichen als eine Parallele zur mittelalterlich-modernen betrachtet, betont vor allem stark die Verwandtschaft des Hellenismus mit dem modernen Wesen. „In der Zeit des Hellenismus ist der moderne Mensch geboren worden“, sagt von den Voraussetzungen dieser Anschauung aus K. J. Neumann, „Entwicklung und Aufgaben der antiken Geschichte“ S. 23. Meine eigene Stellung zu dieser Auffassung habe ich H. Z. 111 S. 276 ff. 292 ff. dargelegt (vgl. auch meine Schriften: „Die Reformation als deutsches Kulturprinzip“ 1917 und „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum“ 1925).

tigung. Aber wir dürfen dabei nicht außer acht lassen, daß die wichtigsten Keime der hellenistischen Entwicklung schon in der Zeit vor Alexander erkennbar sind. Daß sie zu ihrer vollen Entfaltung gelangen und sich zu einer umfassenden, die Welt beherrschenden Kultur ausgestalten, ist allerdings die Folge einer großen geschichtlichen Tatsache und des Wirkens einer großen geschichtlichen Persönlichkeit: es ist eine Folge der Welteroberung und der Weltpolitik Alexanders des Großen.[1])

Der Hellenismus hat zu seiner Voraussetzung die innere Umbildung der Polis und das Aufgehen des nationalen griechischen Elementes in einer umfassenden Welt. Die schöpferische Selbständigkeit der Polis ist zu Ende. Die Oekumene übernimmt deren Erbe. Das Weltgesetz tritt an die Stelle des Gesetzes der Polis. Der Gemeinschaftsgedanke, soweit er in der Folgezeit wirksam bleibt, wird

1) Laqueur hat in seiner akademischen Rede „Hellenismus", Gießen 1925, wertvolle Erörterungen über die antike sprachliche Bedeutung des Wortes veröffentlicht und zugleich nachgewiesen, daß in der modernen Forschung sich gewisse Schwankungen in der Fassung des Begriffs: „Hellenismus" erkennen lassen. Droysen, der den Namen und Begriff des Hellenismus in die geschichtliche Forschung eingeführt hat, ist zwar nach den von Laqueur gemachten Feststellungen auch selbst von solchen Schwankungen nicht ganz frei geblieben, hat aber doch vorwiegend den Begriff der hellenistischen Kultur als den einer Mischbildung aus griechischen und orientalischen Elementen gefaßt, eine Auffassung, die, wie Laqueur ausführt, durch den antiken Sprachgebrauch selbst nicht begründet ist. Er hat für seine Fassung des Begriffs in der weiteren Forschung vielfache Nachfolge gefunden. Aber, wie Laqueur mit Recht betont, ist in dieser weiteren Forschung doch noch eine andere, auch vom Verfasser dieses Werkes vertretene Anschauung zur Geltung gelangt. Für diese bedeutet Hellenismus eine innere Fortbildung des Griechentums selbst, wie ich es bezeichnen möchte, auf der älteren Grundlage griechischer Kultur, aber zugleich bedingt durch große, weltumgestaltende Ereignisse und tatsächliche Entwicklungen. Eine innere Fortbildung griechischen Wesens, die großenteils sich nicht mehr auf ursprünglich griechischem Gebiete, sondern in der allgemeinen Sphäre der weiten Welt vollzog, vornehmlich aber doch auf orientalischem Boden eintrat und eben deshalb auch in zunehmendem Maße sich orientalischen Einflüssen öffnete. (Auf das Problem eines italisch-römischen Hellenismus wird später einzugehen sein.) Die Analogie der romanischen Bildungen, die für Droysens Auffassung des Hellenismus sehr bestimmend gewesen ist, hat zwar wohl für die Forschung sich weiterhin als fruchtbar erwiesen, ist aber doch insofern nicht völlig zutreffend, als es sich bei den romanischen Staaten und Kulturen von vornherein um ausgesprochene Mischbildungen handelt, während im Hellenismus, wenigstens zunächst, eine Weiterentwicklung des griechischen Elementes vorliegt. — Die große Bedeutung, die ich der Persönlichkeit und dem Werk Alexanders für die Entwicklung des Hellenismus beimesse — hier stimme ich mit Laqueur nicht ganz überein —, brauche ich nach dem Ganzen meiner Darstellung hier wohl nicht noch einmal ausführlicher hervorzuheben.

zur Idee einer Weltgemeinschaft.[1]) Die Tätigkeit der Polis geht vor allem auf die großen und starken Individuen über. Deren Betätigungsfeld wird die allgemeine Welt. Die Nation verliert politisch und geistig ihre entscheidende Bedeutung. Durch Alexander wird die makedonische Nation zum militärischen Werkzeug eines weltumspannenden und weltbeherrschenden Individualismus, zum Mittel der Weltherrschaft. Die Grundlage zu einem großen nationalen Staate, die Philipp geschaffen hatte, wird hiermit beseitigt. Und das Griechentum anderseits wird zu einem Mittel der Weltkultur.[2]) Der Hellenismus bedeutet die Umbildung des nationalen Hellenentums in ein rein kulturelles Element, das in der ganzen Welt seine Heimat hat. Schon im 4. Jahrhundert — so sahen wir —[3]) bahnt sich diese Umbildung an, die im hellenistischen Zeitalter zur Vollendung kommt. Es entsteht die Idee einer einheitlichen Kulturwelt, die in dem allgemein menschlichen, vernünftigen Charakter dieser Welt ihre Begründung findet. Das Griechentum wird, in rationalistischer Verallgemeinerung, zum Repräsentanten des Universalmenschlichen. Die Welt wird durchaus im griechischen Geiste aufgefaßt, aber die Sphäre des Griechentums ist nun eben die allgemeine Welt geworden.

Es ist eine für die folgende Entwicklung außerordentlich wichtige Gleichung, die so zwischen griechischem und allgemeinmenschlichem Wesen vollzogen wird. Aber wir dürfen über ihrer universalhisto-

---

1) Vgl. S. 119ff.

2) Es ist ein für die geschichtliche Beurteilung des Hellenismus verhängnisvoller Irrtum, wenn man von einer Weltherrschaft spricht, die durch Alexander für das griechische Volk errungen worden sei. So Beloch, Gr. G.[2] III 1 S. 580. 651. Gr. G.[1] III 1 S. 278. 367. Ganz auf dem Boden der Anschauung Belochs steht Rosenberg in der Einleitung zu Droysens Geschichte Alexanders. Auch F. Münzer in seinem sehr lesenswerten Büchlein: „Die politische Vernichtung des Griechentums" („Erbe der Alten", 2. Reihe, Heft 9) S. 6 vertritt eine ähnliche Ansicht. In Wahrheit kann nur von einer Weltherrschaft der griechischen Kultur die Rede sein. Die Auffassung von einem nationalen Charakter der hellenistischen Weltkultur ist in gewissem Sinne schon vorgebildet von Droysen und Mommsen. Doch streift hier die Idee des Nationalen stark an das Universale oder Kosmopolitische. In diesem Sinne bezeichnet es Droysen, Gesch. d. Hellenismus III 1 S. 18 (vgl. auch I 1 S. 46) als „die Befähigung des Griechentums, die allgemeine Potenz zu sein, unter der sich die Völker der Welt vereinigen sollten". Diese Fassung des Nationalen berührt sich nahe mit der griechischen Ansicht selbst von dem universalen Beruf des Griechentums. Ich habe die allgemeine Anschauung Droysens und Mommsens von der Bedeutung des nationalen Faktors in der antiken geschichtlichen Entwicklung ausführlich zu charakterisieren versucht, Histor. Vierteljahrsschr. 1904 S. 317ff. H. Z. 106 S. 531ff.

3) I[2] S. 140.

rischen Tragweite nicht die Wirkung übersehen, die sich hiermit für das Griechentum selbst ergab. Es wurde durch seine Universalisierung und Rationalisierung in seiner tiefsten Wurzelkraft geschwächt. Die geschichtliche Kultur, die, ein Erzeugnis griechischen Geistes, sich die Welt unterwarf, erschien jetzt dem griechischen Denken selbst als etwas von Natur Gegebenes, in dem vernünftigen Wesen der Welt Begründetes, nicht als eine durch ein bestimmtes Volkstum zu lösende Aufgabe geschichtlicher Arbeit. Dem Universalismus des hellenistischen Geisteslebens fehlte die Kraft des geschichtlichen Bewußtseins. Das Griechentum erreichte allerdings in der hellenistischen Periode den Gipfel seiner weltgeschichtlichen Wirksamkeit und seine stärkste äußere Verbreitung. Aber das war nun sein Verhängnis: die innere Spannkraft seines Wesens erfuhr eben damals schon eine entscheidende Lähmung. Unter dem Einfluß einer rationalistisch ausgeprägten Auffassung, für die das geschichtlich Errungene in der Hauptsache nichts anderes war als die Verwirklichung des von Natur Erreichbaren, und unter dem Eindruck einer überreich entwickelten Kultur, die alle Richtungen und Typen geistigen Schaffens erschöpft zu haben schien, stellte sich das Griechentum nicht mehr große neue Aufgaben geistiger Bewegung und historischer Entwicklung. Gerade hier ergibt sich auch ein bedeutsamer Unterschied des hellenistischen Kulturbewußtseins von dem modernen, wie sich dieses in der Zeit der italienischen Renaissance ausbildete und in besonderer Richtung in der zivilisatorischen Losung Bacons von Verulam „Wissen ist Macht" seinen Ausdruck erhielt. Wir finden wohl in der Frühzeit des Hellenismus ebenso wie in der Renaissance einen starken Glauben an die Leistungsfähigkeit des Individuums. Indessen das griechische Kulturbewußtsein als Ganzes steht in der hellenistischen Zeit auf dem Boden einer im wesentlichen vollendeten Kulturentwicklung, wenn es auch im einzelnen nicht an kühnem Vertrauen auf die Erfolge naturwissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Erfindungen fehlt. Das, was für jenes gewiß optimistisch gestimmte moderne Bewußtsein bezeichnend ist, den Glauben an eine stetig fortschreitende Vervollkommnungsfähigkeit menschlicher Zivilisation, an ganz neue Wege, die diese einzuschlagen vermag, werden wir im Hellenismus, auch in seiner Frühzeit, vergeblich suchen. Hier versagt also die Parallelisierung von Hellenismus und moderner Zeit, die sonst manche Berechtigung hat, durchaus.[1])

1) Wenn nach dem Hinweis eines so kompetenten Beurteilers wie H. Diels (in seiner Schrift über antike Technik² S. 29) „das Interesse des Altertums an den

Auch für das griechische Wesen hatte es eine Zeit gegeben, in der es sich zu einer tieferen geschichtlichen Auffassung seiner selbst zu erheben schien. Es war die Zeit des großen Perserkrieges, in der sich zugleich gewisse Grundlagen zu einer nationalen Organisation des hellenischen Gesamtlebens bildeten. Der damals in seiner vollen Bedeutung erwachsende Gegensatz gegen die Barbaren wurde auf die kulturelle Überlegenheit der Griechen und die griechische Idee eines selbständigen Bürgerstaats begründet. Dabei war aber zugleich das Bewußtsein lebendig, daß der Vorzug des Griechentums durch eine geschichtliche Kraft, die soeben in einer großen und entscheidenden Schicksalsstunde sich als wirksam erwiesen hatte, bedingt sei.[1]) Die Ausführungen, die wir bei Herodot[2]) über die Bedeutung der Herrschaft des Nomos im griechischen Leben — gegenüber barbarisch-orientalischem Wesen — finden, lassen dieses Bewußtsein deutlich erkennen. Und nicht weniger charakteristisch sind die Äußerungen des Perikles im Logos Epitaphios bei Thukydides[3]), nur daß hier der Glaube an die Kulturkraft und die Kulturbestimmung griechischen Wesens uns in besonderer Begründung auf das athenische Staats- und Kulturprinzip entgegentritt. Das Bewußtsein von dem kulturschöpferischen Wirken des griechischen Bürgertums ist auch später nicht völlig erloschen. In jeder städtischen Neugründung hat es ja immer wieder eine gewisse Geltung gewonnen. Es bildet die ideale Grundlage der großartigen Kolonisationstätigkeit, die von den hellenistischen Herrschern, insbesondere Alexander dem Großen selbst und den ersten Seleukiden, ausgegangen ist.[4]) Wir dürfen gewiß die verbindende Kraft, die in diesem aus hellenischem städtischem Leben entsprossenen Gemeingefühl lag, nicht gering schätzen. Die entferntesten Ansiedlungen in der Oekumene wurden durch die gleichen Lebensgewohnheiten eines in sich abgerundeten und geschlossenen Daseins miteinander verknüpft. Der altheimischen Kulturwelt schlossen sich in großer Zahl neue Mittelpunkte grie-

technischen Erfindungen und an der Persönlichkeit der Erfinder außerhalb der Fachwissenschaft recht gering ist", so darf ich in dieser Beobachtung wohl eine wertvolle Bestätigung für meine obige Ausführung sehen.

1) Vgl. I² S. 138f. 2) Herod. VII 102ff.

3) Vgl. Thuk. II 36, 4: „*ἀπὸ δὲ οἵας τε ἐπιτηδεύσεως ἦλθον ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο.*" Vgl. auch was 41, 2 über die „*δύναμις τῆς πόλεως, ἣν ἀπὸ τῶνδε τῶν τρόπων ἐκτησάμεθα*" gesagt ist.

4) Der in einem Dekret von Antiocheia in Persis sich findende Hinweis auf die Beteiligung der Stadt Magnesia an der Besiedlung Antiocheias („Inschr. v. Magnesia" 61 Z. 14f.) ist bezeichnend ebenso für die umfassende Kolonisationstätigkeit des Antiochos wie die allgemeine Beteiligung des von den Seleukiden aufgerufenen Griechentums an ihren Kolonien.

chischen Kulturlebens in der Fremde an. Das Streben des einzelnen, der im frischen Wagen in die bunte und bewegte Welt durcheinanderwogender Schicksale hinausgeführt wurde, fand einen Rückhalt an der schützenden und zusammenfassenden Macht einer den weiten Erdraum erschließenden und wohnlich machenden Kultur, die auch den fremden Boden entlegener Gebiete zu einer neuen Heimat umwandelte. Mannigfach waren die Fäden, die gemeinsame Sagen und gemeinsame Deutung der Sagen um die räumlich so weit voneinander getrennten Städte schlangen. Die großen Festfeiern, die die berühmten Heiligtümer griechischer Gottheiten schmückten, vereinigten die Abgesandten der weiten griechischen Welt in dem frohen Bewußtsein, einen gemeinsamen Schatz kostbarer Erinnerungen, strahlender Feste, tiefgegründeter Lebensordnungen zu besitzen.

Aber eine wirklich nationale Kraft hatte dieses Griechentum nur noch in geringem Grade. Mit seiner staatlichen Unabhängigkeit schwand in der Folgezeit immer mehr auch die Idee seiner nationalen Selbständigkeit. In dem Streben, die Welt in sich aufzunehmen und das eigene Wesen der vernünftigen Welt gleichzusetzen, versäumten die Griechen die vornehmste Pflicht, die ein großes Volk hat, die Pflicht der Selbstbehauptung. Die politische und geistige Entwicklung trafen hier zusammen. Das Übermaß des Allgemeinen, Rationalen schwächte die Bewußtheit und originale Kraft des Besonderen, die schöpferische Auswirkung des Volkstums. Die tatsächliche Vermischung des Griechentums mit anderen Volkselementen, die seit der Welteroberung und durch die kosmopolitische Politik Alexanders des Großen eintrat, verstärkte den Einfluß der auf geistige Vermischung und Kosmopolitisierung gerichteten Strömungen. Umgekehrt erleichterte der in der damaligen griechischen Kultur liegende Zug des Universalismus die Vermischung der verschiedenen Volkselemente. Auch der Begriff des Barbarentums verlor jetzt in steigendem Maße seine ursprüngliche nationale Beziehung und gewann seinen Inhalt ausschließlich im Zusammenhang mit der Idee allgemeinmenschlicher Kultur. Von solchem Gesichtspunkt aus stellte Eratosthenes nicht mehr Hellenentum und Barbarentum, sondern Tugend und Schlechtigkeit einander gegenüber. Der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren wurde zum Gegensatz zwischen Bildung und Unbildung.

In den Prozeß der Aufsaugung des Besonderen, Volkstümlichen durch das Allgemeinmenschliche zog der griechische Geist in der hellenistischen Periode ebenso wie sich selbst auch die anderen Volkselemente hinein. Das Griechentum stand von Anfang an den frem-

den Volksindividualitäten im allgemeinen nicht feindselig gegenüber. Es besaß vielmehr in hohem Maße die Neigung zu liebevoll-neugieriger Versenkung in fremder Völker Leben und Sitten. Besonders ausgeprägt war diese im Joniertum, das schon wegen seiner geographischen Mittelstellung vor allem geeignet war, die weite Welt des Orients auf sich wirken zu lassen. Dabei war allerdings die Versuchung groß, das Fremde in das eigene Wesen umzudeuten, ihm die eigenen Farben zu leihen. Mit Alexanders Herrschaft eröffnete sich dem Griechentum ein starker Zufluß fremder Kulturelemente. Aegypten und Babylon, auch die iranische Kultur traten in viel weiterem Umfang als bisher in den griechischen Horizont ein. Indien erschloß sich überhaupt zum ersten Male griechischer Kenntnis. Indessen das Charakteristische ist eben, daß die griechische Bildung diese fremden Elemente vielfach nur als Repräsentanten desselben allgemeinmenschlichen, vernünftigen Prinzipes gelten ließ, als dessen Vertreter sich das Griechentum selbst gab. Dieser Betrachtungsweise erschienen die verschiedenen besonderen Bildungen und Anschauungen wesentlich nur als Hüllen für die nämliche universalmenschliche Wahrheit.[1]) Indem das griechische Denken selbst in der allgemeinen Welt aufging, löste es in seinem eigenen rationalen Wesen auch die anderen Volksindividualitäten auf.[2]) Wir dürfen hier wohl, um eine schärfere Charakteristik der geistigen Eigenart der griechischen Entwicklung zu ermöglichen, an einen wichtigen Unterschied von der Ansicht, die sich in dem großen Zeitalter der neueren deutschen geistigen Kultur gebildet hat, erinnern. Auch das deutsche Wesen steht in dieser Periode in den tiefsten und innerlichsten Beziehungen zu allgemein menschlichen Werten und Zielen. Aber das Allgemeinmenschliche prägt sich für die hier herrschende Auffassung in den besonderen Gestalten der verschiedenen Nationen, die Vollendung des Menschengeschlechtes in dem „Reichtum großer individueller Formen", in der „Mannigfaltigkeit der Charaktere" (W. v. Humboldt) aus. Es ist eine von der antiken wesentlich verschiedene Ausbildung der Humanitätsidee, die im Gegensatze zu der rationalen Anschauung antiken Denkens und moderner Aufklärung als eine geschichtliche bezeichnet werden kann.[3])

1) Vgl. oben S. 149 ff.

2) In der durch die geschichtliche Entwicklung der orientalischen Verhältnisse bedingten Nivellierung der ursprünglich verschiedenen bodenständigen Kulturelemente war für eine solche Auffassung auch eine wichtige tatsächliche Grundlage geschaffen.

3) Vgl. meine Ausführungen H. Z. 106 S. 488 f. 111 S. 297. „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" S. 70 ff.

Mit dem Rationalismus eng verbunden ist der Individualismus der hellenistischen Kultur, in wesentlichen Beziehungen ebenfalls ein Erbe der großen Aufklärungsbewegung, die seit dem Ende des 5. Jahrhunderts die griechische Welt durchzieht. Das einzelne Individuum löst sich tatsächlich immer mehr von den geschichtlichen Verbindungen und Verpflichtungen, in denen es gestanden hat. Und ebenso neigt die allgemeine geistige Anschauung immer stärker dazu, die Individuen, die sie zum Gegenstand der Betrachtung macht, aus den historischen Zusammenhängen des Gemeinschaftslebens, namentlich des staatlichen, herauszuheben und allein auf sich selbst zu stellen. Das Persönliche verliert so seinen wurzelechten, bodenständigen Charakter. Soweit aber das Individuum sich überhaupt noch im Rahmen staatlicher Betätigung bewegt, erscheint der Staat nicht mehr als der das Einzelleben bestimmende, dessen Zielen als Grundlage und Voraussetzung dienende Lebensinhalt, sondern er wird zum Objekt für die persönliche Lebenskunst des Individuums.

In der Zeit der großen athenischen Staatsmänner des 5. Jahrhunderts war es tatsächlich anders. Diese Staatsmänner waren in ihren persönlichen politischen Bestrebungen mit den Lebensinteressen ihres Staates auf das engste verflochten. In der grenzen- und rücksichtslos individualistischen Politik des Alkibiades tritt uns schon die entscheidende Wendung entgegen. Er macht die Belange seines Heimatstaates zu einem Spiel seiner persönlichen Lebenszwecke. Und die Geschichtschreibung bereits des 4. Jahrhunderts spiegelt in ihrer Auffassung und Beurteilung staatsmännischer Tätigkeit der Vergangenheit eine individualistische, das staatliche Leben als Versuchsfeld der einzelnen Persönlichkeiten fassende Anschauung wider.[1]) Sie ist damit für die hellenistische Denkweise vorbildlich geworden.

Ein besonderer Zug muß noch zur Charakteristik des Individualismus der hellenistischen Periode hinzugefügt werden. Es ist die starke Ausbildung des typischen Elementes, die wieder auf den alles beherrschenden Einfluß rationalistischer Geistesart hinweist. Die Biographie spielt in der hellenistischen Literatur eine große Rolle, wie das Porträt in der darstellenden Kunst. Aber es ist nicht die geschichtliche Wirklichkeit der Persönlichkeit, der sich das Hauptinteresse zuwendet, sondern die Form der Lebensführung, der Typus des Bios.[2]) Theophrast hat in seinen „Charakteren“ für

1) Vgl. I² S. 515.

2) Sehr treffend sagt v. Wilamowitz, Gr. Literatur³ S. 180 f.: „Sie (nämlich die Biographie) ist nicht vom Individuum ausgegangen, der Beschreibung des

diese Art der Betrachtung in scharfer Beobachtung des gewöhnlichen Lebens ein wirksames Vorbild gegeben. Ein anderer unter den Schülern des Aristoteles, Dikaearch von Messene, unternahm es, in einem großen Werke: „Leben von Hellas", die allgemeine kulturhistorische Entwicklung des griechischen Volkes zu zeichnen. Er wollte aber soweit wir zu erkennen vermögen, darin nicht ein Bild des geschichtlichen Lebens eines bestimmten Volkstums in seiner konkreten Individualität geben, sondern vielmehr in hellenischem Gewande die typischen Stufen universalmenschlicher Kulturentwicklung darstellen.[1]) Es ist somit eine falsche Beleuchtung, in die Dikaearchs an sich gewiß bedeutende wissenschaftliche Leistung gebracht wird, wenn man die Ansicht aufgestellt hat, schon der Titel des Werkes: „Leben Griechenlands" bezeuge „die historische Auffassung des Erwachens einer mächtigen Nationalität."[2]) Nicht das Bewußtsein einer auf nationaler Sonderart ruhenden geschichtlichen Bestimmung des hellenischen Volkes fand in dem großen Werke Dikaearchs seinen Ausdruck, sondern die für den griechischen Geist gerade in der hellenistischen Zeit bezeichnende rationalistische Anschauung, die das hellenische Kulturelement als allgemeingültigen Ausdruck des menschlichen Wesens zu erfassen suchte.

Wir begreifen es aus dieser charakteristischen Richtung des Denkens in der hellenistischen Periode, wenn das Selbstbewußtsein der hellenistischen Kultur ein so wenig geschichtlich bestimmtes ist, daß es sich nicht dazu erhebt, gerade den wichtigsten Vorgang des gesamten Zeitalters, die Hellenisierung der Oekumene, wirklich histo-

Lebens, das ein bestimmter realer Mensch gelebt hat, sondern dem Bios, der Art zu leben; der einzelne war dafür nur ein Exempel." Vgl. auch die beachtenswerten Ausführungen desselben Forschers „Internat. Wochenschr." 1907 S. 1109 und „Hellenist. Dichtung" I S. 75. Wichtig und interessant sind schon die allgemeinen Bemerkungen W. v. Humboldts, Werke II S. 53. Vgl. auch noch Leo, Griech.-röm. Biogr. S. 95ff. und J. Burckhardt, Gr. Kulturg. III S. 430 (E. W. Mayer, Hist. Bibl. 31 S. 34f.).

1) Besonders deutlich ergibt sich dies aus den einzigen, uns über Dikaearchs Darstellung erhaltenen ausführlichen Nachrichten über die ältere menschliche Entwicklung (vgl. namentlich frg. 1 in F. H. G. II 233f. = Porphyr. de abstin. IV 1ff.; vgl. weiter auch frg. 2. 4. 5.). Charakteristisch tritt diese typische Auffassung des ἑλληνικὸς βίος auch in dem hervor, was frg. 7 über den aegyptischen König Sesonchosis gesagt wird. Indem Dikaearch τὰ παλαιὰ τῶν Ἑλληνικῶν schildert, will er die älteren Stufen menschlichen Kulturlebens überhaupt zur Anschauung bringen. Dümmlers Beurteilung des Werkes: „Hellas ist gleichsam ein Individuum, dessen Biographie geschrieben wird, als sein Leben bereits im Niedergang begriffen ist" (Kleine Schriften II S. 455), trifft nicht das Richtige.

2) Büdinger, Universalhistorie im Altertum S. 46. Vgl. meine Bemerkung H. Z. 83 S. 291.

risch zu verstehen, die geschichtlichen Leistungen Alexanders des Großen und seiner Nachfolger in ihrer vollen sachlichen Bedeutung zu würdigen. In gewissem Sinne gilt dies selbst von der ernsten und sachlichen Geschichtschreibung des bedeutendsten Historikers der Diadochenzeit, des Hieronymos von Kardia, der nicht nach der üblichen rhetorischen Wirkung strebt, sondern sich mit Erfolg um die Darlegung des pragmatischen Zusammenhangs bemüht.

Der individualistische Grundzug der hellenistischen Kultur offenbart sich nun im allgemeinen darin, daß sie mehr gesellschaftsbildend als im nationalen Sinne gemeinschaftbildend wirkt. Sie bezeichnet mehr die Voraussetzung für die Tätigkeit und Stellung des Individuums, als daß sie die Kräfte der einzelnen zu gemeinsamem geschichtlichem Handeln verbindet. Sie dient den Individuen als wirksamstes Mittel für die Erreichung ihrer individualistischen Lebenszwecke, als Grundlage für eine möglichst vollkommene Lebensausrüstung und Lebensgestaltung. Sie bedeutet hierin das Erbe und die Vollendung der individualistischen Bestrebungen, die uns bereits im Zeitalter der Sophistik entgegentreten. Die Sophistik verwandelte ja schon grundsätzlich den Staat in eine Gesellschaft von Individuen, die durch die Solidarität der Einzelbelange, im besten Falle durch die Wirksamkeit des Rechts- und Schamgefühls, das die einzelnen gegeneinander hegen, zusammengehalten werden. Sie beurteilte alles Gemeinschaftsleben von den Gesichtspunkten und Zwecken des Individuums aus.

Wohl fehlt auch im Hellenismus die Gemeinschaftsidee nicht, in dem erweiterten Rahmen einer Weltgemeinschaft, in den Formen von Weltgesetz und Weltbürgertum. Die spätere Entwicklung des Altertums, insbesondere seit der römischen Kaiserzeit, steht unter dem Einfluß dieser Idee. Aber zunächst ist die allgemeine Welt doch noch mehr der ideale Hintergrund des Lebens als eine in die tatsächlichen Verhältnisse eingreifende, sie bestimmende und beherrschende Gemeinschaft, namentlich, seitdem das große Weltreich des makedonischen Eroberers sich in eine Reihe rivalisierender, miteinander streitender staatlicher Bildungen aufgelöst hat. Um so größere reale Bedeutung hat dagegen die Entstehung einer umfassenden, einheitlichen Gesellschaft, die aus dem grundlegenden Elemente des Hellenismus, der einheitlichen Bildung, erwächst. Es ist wohl das erste Mal in der uns bekannten Entwicklung unserer geschichtlichen Kultur, daß die Bildung als solche zu einer Großmacht der gesellschaftlichen Gliederung wird. Die gebildete Gesellschaft ist universal wie die Bildung selbst, die den Anspruch erhebt, vernünftiges,

allgemeinmenschliches Wesen zu möglichst vollkommenem Ausdruck zu bringen. Jeder, der dieser Gesellschaft angehört, ist durch das Vorzugsrecht des Gebildeten mit einem Freibrief ausgerüstet, der ihn überall in der damaligen Kulturwelt beglaubigt.[1])

Gewiß war das Griechentum das eigentlich verbindende Element der hellenistischen Welt. Es trug, wie der Ozean die Oekumene, die großen geschichtlichen Bildungen des Hellenismus, es verlieh ihnen ihren Kulturcharakter. Keine noch so realistische Politik konnte des idealen Grundes, den diese Kultur gewährte, auf die Dauer völlig entraten. Die öffentliche Meinung der damaligen Kulturwelt war eine durch dieses griechische Element bedingte und bestimmte. Aber es übte seinen Einfluß im wesentlichen nur als allgemeines Kulturelement aus, nicht als besondere nationale Kraft und Aufgabe. Das Vaterland des Gebildeten war die allgemeine Welt der Bildung. Sie war — wir sahen es schon — in ihrem Kerne griechisch, aber sie trug ein allgemein-menschliches Gewand. Mehr in universal-menschlichen Beziehungen als im Dienste einer besonderen nationalen oder staatlichen Gemeinschaft bewegte sich vorwiegend das Leben des Gebildeten. Die Stellung, die die Gelehrten, zum Teil wohl auch die Dichter und Künstler im hellenistischen Zeitalter einnahmen, hatte schon eine gewisse Analogie in dem Verhältnis der Sophisten zum staatlichen Leben ihrer Zeit. Ob der Sophist einen besonderen Wirkungskreis in einer griechischen Polis fand, ohne innerlich ihrem Leben anzugehören, ob der hellenistische Gelehrte an einem der großen Königshöfe — in besonderen persönlichen Beziehungen zum Herrscher oder seiner Dynastie — seinem Studium oblag, war im Wesen das Nämliche, nur daß der Gelehrte der hellenistischen Periode den Problemen tatsächlichen politischen Lebens viel ferner stand als der Sophist, und die Welt, in der er tätig war, viel weiter geworden war.[2])

Dieselbe individualistische Richtung, wie auf den Höhen hellenistischen Geisteslebens, finden wir auch in den breiten Niederungen des Erwerbslebens. Auch hier ist das griechische Element in seiner Rührigkeit und Beweglichkeit, in der Vielseitigkeit und Lebendigkeit seiner Initiative das vorherrschende. Nur tritt uns hier noch deutlicher und stärker eine dienende Stellung der griechischen Kultur entgegen. Sie ist vor allem ein Mittel für die höchste Steige-

---

1) Der Vergleich mit der aufgeklärten gebildeten Gesellschaft des 18. Jahrhunderts liegt nahe.

2) Vgl. auch die in die Tiefe dringenden Bemerkungen von Mommsen, R. G. V S. 589.

rung der individuellen Lebensmöglichkeiten. Die allgemeine Welt ist auch hier das Vaterland des einzelnen. Keine innere Verbundenheit mit einem besonderen Staate, einem besonderen Volke, keine Gebundenheit durch das höhere Gesetz einer besonderen Gemeinschaft. Ein ausgezeichneter Kenner des ptolemaeischen Aegypten[1]) hat als das bestimmende und beherrschende Motiv für das Leben des Griechentums im ptolemaeischen Staate des 3. Jahrhunderts das Streben bezeichnet, sich selbst auf alle Weise zu bereichern und jeder Verantwortung für den Gebrauch der Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu entgehen. Wir werden diese Charakteristik wohl verallgemeinern und in solchem Streben einen weit verbreiteten Grundzug des damaligen Griechentums überhaupt, soweit es in der allgemeinen Welt zur Geltung zu gelangen suchte, erblicken dürfen. Und sehen wir in der Rücksichtslosigkeit, die das einzelne Individuum in der Jagd nach materiellem Gewinn wie in dem ehrgeizigen Trachten nach Macht und Einfluß an den Tag legt, nicht den nämlichen bezeichnenden Zug in dem allgemeinen Bilde hellenistischen Gesamtlebens, den wir schon verschiedentlich hervorgehoben haben? Kann uns seine Vorherrschaft befremden in einer Zeit, in der auch das staatliche Leben in weitestem Maße von den Lebenszwecken einzelner Individuen beherrscht war?

Das geistige Leben des Hellenismus zeigt seine höchste Produktivität in der Ausbildung der Wissenschaft. In ihr ist einer der größten Ruhmestitel der hellenistischen Periode begründet. Der wissenschaftliche Geist ist allerdings schon früher auf griechischem Boden geboren. Er ist vor allem bereits in der großen philosophischen Bewegung des 5. und 4. Jahrhunderts zur Entfaltung gelangt. In der platonischen Akademie und noch mehr in der Schule des Aristoteles ist auch schon die systematische Bearbeitung der verschiedenen Erkenntnis- und Wissensgebiete begonnen worden. Aber gerade die peripatetische Schule führt uns ja unmittelbar an die Schwelle der hellenistischen Zeit. Sie bildet — und nicht bloß zeitlich — einen Übergang zu dieser.

Wenn wir die Bedeutung des Hellenismus für die Entwicklung der Wissenschaft nicht hoch genug einschätzen können, müssen wir doch zugleich eine Beschränkung hinzufügen. Es ist vorwiegend das Gebiet der Naturwissenschaft, auf dem die wissenschaftliche Erkenntnis der hellenistischen Periode sich selbständig und schöpferisch

1) Rostovtzeff, A Large Estate in Egypt in the third Century b. C. (University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, November, 6 S. 130ff.).

zeigt. Die großen Antriebe für die Erforschung des geistigen, namentlich auch des staatlich-gesellschaftlichen Lebens, die von Platon und Aristoteles ausgingen, sind in der Folgezeit — von einzelnen bedeutenden Ausnahmen abgesehen — nicht in gleich eindringender Tiefe weiter verfolgt worden. Dies ist wohl aus dem allgemeinen, schon hervorgehobenen Verhältnis der hellenistischen Kultur zur Geschichte, der Abnahme selbständiger Tätigkeit auf staatlichem Gebiete, dem Einfluß der geistigen Richtung der Aufklärung zu begreifen. Wir erkennen hier den nämlichen besonderen Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft und Aufklärung, der auch für die Geschichte des neuzeitlichen Denkens so folgenreich geworden ist.[1])

Neben den entscheidenden inneren Tendenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst sind auch äußere Gründe hervorzuheben, die die großartige Entwicklung der naturwissenschaftlichen Forschung in der hellenistischen Periode begünstigt haben. Die bedeutende Erweiterung der tatsächlichen Kenntnis der Erde, die der Alexanderzug der griechischen Wissenschaft brachte, die beträchtliche Vermehrung des Forschungsmaterials, die dem großen Sinne Alexanders und seiner Nachfolger, vornehmlich der Ptolemaeer, verdankt wurde, haben einen starken Einfluß auf die Vervollkommnung der wissenschaftlichen Methode, die Bereicherung und Vertiefung der Forschung ausgeübt. Soweit die wirksamsten Mittel moderner naturwissenschaftlicher Methode, Experiment und umfassende Induktion, im Altertum überhaupt zur Anwendung gekommen sind, haben sie vor allem im hellenistischen Zeitalter ihre Ausbildung erfahren. Mathematik und Mechanik nahmen einen bedeutenden Aufschwung. Geographie, Astronomie, Botanik, Medizin gelangten auf Grund umfassender Beobachtung zu großen Ergebnissen wissenschaftlicher Erkenntnis, wurden zum Teil überhaupt erst zu selbständigen Wissenschaften ausgestaltet. Kühne Hypothesen, die das gesamte Weltbild neu gestalteten, so die geniale Vorausnahme der kopernikanischen Theorie durch Aristarch von Samos, zeigen, wie in der damaligen Wissenschaft die schöpferischen Kräfte des griechischen Geistes in hohem Maße lebendig waren.

Die Wissenschaft steht jetzt nicht mehr so wie früher im engsten Zusammenhange mit der Philosophie und den philosophischen Schulen.

---

1) Hierauf hat mit vollem Rechte auch schon Diels, Internat. Wochenschr. XI 1916 S. 82 hingewiesen. Für die moderne Entwicklung verweise ich noch auf meine Ausführungen: „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" S. 51ff.

Sie spezialisiert sich aus den ihr selbst innewohnenden Entwicklungstrieben, infolge der Zunahme des wissenschaftlichen Beobachtungsmaterials, der immer weiteren Ausbildung der empirisch-induktiven Methode. Diese Spezialisierung entspricht zugleich einem allgemeinen Zuge der hellenistischen Periode, der das Zeichen der Arbeitsteilung und technischen Differenzierung trägt. Die Philosophie selbst aber verzichtet immer mehr auf den Versuch, die Gesamtheit der Welt- und Lebensprobleme zu lösen. Sie tritt unter den überwiegenden Einfluß einer praktischen, den Lebenszwecken des einzelnen Individuums dienenden Tendenz. Die schöpferische Selbständigkeit einheitlichen Denkens macht in der Philosophie vielfach einem Eklektizismus Platz, der das für die praktischen Lebensziele des einzelnen Brauchbare oder das für die allgemeine Bildung als notwendig Erscheinende aus der Gedankenarbeit der früheren philosophischen Schulen sich heraussucht. Auch hierin dürfen wir wohl zugleich ein Fortwirken der schon in der Sophistik bemerkbaren geistigen Strömungen erkennen. Selbst das umfassende Weltbild, das die stoische Philosophie zu entwerfen versucht, hat seine große Bedeutung weniger in der philosophischen Originalität, als in der eigenartigen Zusammenfassung und wirksamen Ausprägung älterer philosophischer Gedanken.

Soweit der Einzelbetrieb wissenschaftlicher Forschung in den philosophischen Schulen gepflegt wird, gewinnt er seine größten Erfolge wieder auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Auf Theophrasts botanische Forschungen folgt die bedeutende naturwissenschaftliche und naturphilosophische Arbeit des Straton von Lampsakos, der eine in der sonstigen späteren Entwicklung des Peripatos nicht mehr erkennbare Selbständigkeit der Auffassung und des wissenschaftlichen Geistes vertritt.[1])

Ein besonders bezeichnender Zug des geistigen Lebens der hellenistischen Zeit muß noch stark hervorgehoben werden: die wissenschaftliche Forschung nimmt in immer weiterem Umfange den Charakter der Gelehrsamkeit an. Diese wird jetzt zum ersten Male ein wichtiger Faktor der allgemeinen Weltkultur. Sogar in die Kunst, vor allem die Dichtkunst, dringt das gelehrte Interesse als ein das geistige Schaffen bestimmendes Moment ein.

In der hellenistischen Gelehrsamkeit spielt die Überlieferung eine beherrschende Rolle. Gerade in dem wichtigsten Mittelpunkte wissenschaftlichen Lebens in Alexandreia finden wir die höchste Entwicklung einer vornehmlich das Überlieferte sammelnden und seinen

1) Vgl. Diels, S. B. Ak. Berl. 1893 S. 101ff.

Bestand sichtenden gelehrten Tätigkeit. Die Ergebnisse solcher Studien sind gewiß nicht gering gewesen. Schon die literarhistorischen Forschungen, die in der peripatetischen Schule unter dem Einfluß des Aristoteles selbst betrieben wurden, dann namentlich die kritisch-philologische Arbeit, die die große alexandrinische Philologenschule aufgewandt hat, haben den Boden für eine wissenschaftliche Erkenntnis der großen literarischen Hervorbringungen der Vergangenheit bereitet. Die Nachwelt ist dem hingebenden Eifer, mit dem die überlieferten Schätze geordnet wurden, dauernd verpflichtet. Den bedeutendsten Leistungen dieses gelehrten Wirkens fehlte es auch nicht an geistiger Kraft, an Streben und Fähigkeit, die großen Gedankenzusammenhänge früherer schöpferischer Perioden des Griechentums in nachschaffendem Verständnis zur Anschauung zu bringen. Aber wir können doch auch nicht verkennen, daß vielfach die Überlieferung als solche hemmend auf die Selbständigkeit geistigen Wesens einwirkte und — es war in anderem Zusammenhange hiervon schon die Rede — das Bewußtsein des Epigonentums die Auffassung bestimmte. Die Sammlung des Überlieferten führte zu einer Anhäufung des Stoffes. Das Wissen überwucherte in der gelehrten Wissenschaft die Erkenntnis, und von dieser Gelehrsamkeit gilt das Wort des alten ephesischen Weisen, daß Vielwisserei nicht lehrt Verstand haben.[1] Nirgends wohl zeigt sich dies so deutlich als in der biographischen Tradition[2], wo das Verständnis für die tieferen Zusammenhänge geistigen Wesens hinter einer äußerlichen Verbindung des überlieferten Materials und der anekdotisch-memoirenhaften Darstellung persönlichen Lebens zurücktrat. Die peripatetische Forschung ging hier wie auch sonst in den Alexandrinismus über.

Gegenüber einer sich immer mehr speziellen Aufgaben und Arbeitsgebieten zuwendenden geistigen Betätigung gab es allerdings noch eine Richtung hellenistischer Kultur, die sich wenigstens den Anschein gab, das Ganze des Lebens zu erfassen. Es war die Rhetorik, die nicht nur die Hervorbringungen der geistigen Kultur, sondern auch das öffentliche Leben in weitem Umfang beherrschte. Die Formenfreude und der Formenreichtum des griechischen Wesens wurden in ihr vielfach zum leeren Formalismus, zu einem Spiel mit Formen, Worten, Figuren. Die Rhetorik war zunächst in wichtigen Beziehungen eine Tochter der Sophistik. Sie wurzelte in einem Individualismus, der sich zu einer virtuosen Selbstdarstellung des In-

1) Herakl. frg. 40 Diels.
2) Vgl. hierüber im allgemeinen Leo, Die griech.-röm. Biographie S. 85ff.

dividuums gestaltete.[1]) Die Rhetorik des öffentlichen Lebens stand im Zusammenhang mit der Unwahrhaftigkeit des Staatswesens, die durch den Verfall der Polis und ihren Anspruch, trotzdem noch als eine das Leben gestaltende und beherrschende Macht aufzutreten, bedingt war. Die Selbstdarstellung des Individuums fand ihre Parallele in der Selbstdarstellung der Polis, in ihren festlichen Aufzügen und feierlichen Beschlüssen. Dieses Schattenspiel eines ehemals großen geschichtlichen Lebens war aber nicht geeignet, die sachliche Vertiefung in die wirklichen Aufgaben von Gegenwart und Zukunft zu fördern.

Die starke Betonung des Universalmenschlichen in der hellenistischen Weltanschauung kam vor allem denjenigen Elementen der Bevölkerung zugute, die durch das Gesetz des historischen Staates in Abhängigkeit und Unfreiheit gehalten worden waren. Schon in anderem Zusammenhange ist davon gehandelt worden, wie durch die griechische Philosophie der geistige Boden gelockert wurde, auf dem die Sklaverei ihre Begründung gefunden hatte. Wenn es in der hellenistischen Zeit zu einem fast selbstverständlichen Ausdruck gebildeten Bewußtseins wurde, den einzelnen nach dem Kern allgemeinmenschlichen Wesens zu würdigen und für die Beurteilung wahrhaften Wertes die Zufälligkeiten der Geburt und der äußeren Lebensverhältnisse[2]) nicht in das Gewicht fallen zu lassen[3]), so kam man immer mehr dazu, auch wenn keine tatsächliche Veränderung des Rechtsverhältnisses eintrat, im Sklaven die allgemein-menschliche Natur zu finden und zu ehren.[4])

Auch ein stärkeres Hervortreten der Frauen darf wohl für die hellenistische Periode im Unterschiede von der Blütezeit der Polis, in der die Idee eines vor allem im politischen Leben sich betätigenden Bürgertums vorherrschte, angenommen werden. In der Zeit des Hellenismus spielten die Frauen an den Königshöfen[5]), wie in anderen Kreisen der Gesellschaft — auch an Philosophinnen fehlt es nicht — eine sehr große Rolle.[6]) Auch in der allgemeinen geistigen Kultur

---

1) Vgl., was I² S. 87 über die epideiktische Lebenspraxis des Hippias gesagt ist.

2) Vgl. oben S. 130f. 3) Vgl. z. B. Menandr. frg. 290. 533. 602.

4) Vgl. Philemon frg. 22.95. Diod. I 77, 6 (griechische Theorie im Rahmen alter aegyptischer Gesetze).

5) Der Einfluß der Frauen wird hier in besonderem Maße wohl noch durch die Bedeutung des dynastischen Elementes bedingt und verstärkt.

6) Vgl. im allgemeinen: Helbig, Untersuch. üb. d. campan. Wandmalerei S. 191ff. Rohde, Gr. Roman S. 62ff. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung I S. 82ff. W. Schubart in seiner lebensvollen und farbenreichen Schilderung der Weltstadt Alexandreia („Aegypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed" S. 160ff.).

gewannen die Probleme weiblichen Lebens und die Eigenart weiblichen Charakters eine viel stärkere Bedeutung für Anschauung und Empfindung, als es bisher der Fall gewesen war. Es mag vornehmlich auf den Einfluß hingewiesen werden, den das erotische Element, die Darstellung der Liebessehnsucht, wie des Liebesleides und der Liebesklage auf die Entwicklung der hellenistischen Poesie und Kunst gewonnen hat. Euripides hat hier vor allem als Vorbild und „Bahnbrecher"[1]) gewirkt. Eine stärkere Ausbildung der Individualität tritt uns gerade bei den Frauen der hellenistischen Periode im Gegensatze zur früheren Zeit sehr deutlich entgegen. Allerdings läßt sich wohl kaum behaupten, daß eine wirkliche Vertiefung und Veredlung des häuslichen und Familienlebens in der hellenistischen Kultur stattgefunden habe. Das Hetärenwesen, das damals sowohl an den Fürstenhöfen wie in den städtischen Gesellschaftskreisen besonders große Verbreitung fand, redet eine zu deutliche Sprache im entgegengesetzten Sinne.[2]) Die in der griechischen Kultur im allgemeinen so tief eingewurzelte, für die Gesamtbilanz griechischen Lebens so verhängnisvolle Zurückdrängung des weiblichen Elementes ist auch in der hellenistischen Zeit im großen und ganzen doch wohl nicht beseitigt worden. Die „reinste Bezeugung einer höheren Achtung, die Wohltat freierer Bildung, wurde dem weiblichen Geschlechte im allgemeinen auch damals noch vorenthalten".[3]) Wir werden aber annehmen können, daß ein lebhafter Verkehr mit den Frauen zum Teil wenigstens eine gewisse Verfeinerung in den Formen des gesellschaftlichen Verkehrs und der Lebenssitte herbeigeführt hat.

Starke Kontraste beherrschen die hellenistische Welt. Sie treten uns in der Lebensgestaltung wie der Lebensanschauung entgegen. Dem heroischen Lebensideal steht ein ausgesprochen quietistisches gegenüber. Im Gegensatz zu dem Trachten des einzelnen Individuums, eine weite Welt sich untertänig zu machen, finden wir das Verlangen, im stillen Winkel zurückgezogenen und beruhigtbeschaulichen Daseins den großen Strom des Weltlebens an sich vorübergleiten zu lassen. Jene unbedingte Freiheit von allen störenden Außenwirkungen, die wir in der Götterwelt Epikurs antrafen, erscheint in den Kreisen des Privatlebens, deren Stimmung wir vor-

---

1) v. Wilamowitz, Gr. Tragödien III S. 187.

2) Vgl. den Artikel: „Hetairai" P.-W. VIII S. 1331ff.

3) Rohde, Gr. Roman S. 68. Vgl. auch v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung S. 84: „Schon gegen Ende der hellenistischen Zeit macht es sich sehr fühlbar, daß die Weiblichkeit kaum noch an der höheren Bildung teil hat, vielleicht haben kann."

nehmlich aus der neueren Komödie vernehmen, als ein vor allem begehrenswertes Lebensziel.[1]) Inmitten der wilden Unruhe einer kampferfüllten Zeit wird der Friede, der die kostbaren Güter des Privatlebens: „Hochzeit, Feste, Verwandte, Kinder, Freude, Reichtum, Gesundheit, Brot, Wein, Genuß“ bringt[2]), gepriesen. Gegenüber dem Hinausstreben in die Weite, das für das ganze Zeitalter so charakteristisch ist, wird doch auch wieder das Lob des auf väterlichem Boden festgewurzelten Sinnes verkündet.[3]) Wenn dem Wagemut und der Tatkraft des einzelnen starken Individuums nicht leicht ein Ziel als zu fern oder hoch gesteckt erscheint, wenn keine Rücksicht auf Götter und Menschen dieses von der Verfolgung ehrgeiziger Herrschaftszwecke abhalten, kein äußeres Hindernis die philosophische Persönlichkeit in der selbstbewußten Kraft moralischen Handelns beirren kann, so treffen wir anderseits auf mannigfache Äußerungen einer Resignation, die in einer allgemeinen pessimistischen Beurteilung menschlichen Wesens und Lebens gipfelt.[4]) Eine Stimmung der Kulturmüdigkeit erhält einen gewissen sentimentalen Ausdruck in der Sehnsucht nach einem einfach-idyllischen Leben, in dem natürliche Bedürfnisse und natürliche Genüsse herrschen. Insbesondere ist es das ländliche Leben, das gegenüber dem geräuschvollen Wesen und den vielfachen Versuchungen der städtischen Zivilisation als reinerer Typus eines in sich befriedigten und gesättigten Daseins gepriesen wird.[5]) Die still-beschaulichen und heiter-genügsamen Züge eines einfachen Hirtenlebens, wie es bukolische Poesie schildert, heben sich wirksam ab von dem Glanz und den prangenden Festlichkeiten der Höfe und großstädtischer Gesellschaft, in der wohl schon in der hellenistischen Zeit sich eine starke Raffiniertheit des Sinnenreizes und des Genusses ausbildet.[6])

Einen bezeichnenden Kontrast heben wir noch hervor. Neben dem Streben, alles besondere Leben einem allgemeinen Gesetze vernünftigen Denkens unterzuordnen, neben der Herrschaft des Typus und rationaler Norm finden wir doch auch, namentlich in der Kunst, die

---

1) Vgl. z. B. Apollodor. frg. 1 (Kock, Com. att. III p. 288).

2) Philemon frg. 71. 3) Menandr. frg. 349.

4) Vgl. z. B. Philemon frg. 2. 3. 88. 93. 107. Diphilos frg. 88. Menandr. frg. 125. 223. 534. 538. 811 u. a.

5) Vgl. z. B. das Lob des Ackerbaus Menandr. frg. 96. 408. 466. 641. Philemon frg. 105. Vgl. auch Rohde, Gr. Roman S. 504ff. Über die stärkere Entwicklung des Naturgefühls und der landschaftlichen Stimmung im Hellenismus handelt eingehender Helbig, Untersuch. üb. d. campan. Wandmalerei S. 269ff. Vgl. auch v. Salis, Kunst der Griechen S. 248ff. S. 269.

6) Vgl. hierüber Helbig a. O. S. 249ff.

Freude an der unmittelbaren Wirklichkeit, ihre scharfe Charakteristik und stimmungsvoll-lebendige Darstellung. Und wieder anders zeigt sich uns der Gegensatz zwischen der wirklichkeitsfrohen Auffassung und Schilderung des Lebens, das mit Vorliebe gerade in seinen kleinen Zügen aufgesucht und wiedergegeben wird, und dem Trachten nach prunkhafter Wirkung, der Neigung zum Glänzenden und Großartigen der Erscheinung, dem Hang zum Pathetischen.[1])

Die allgemeine Charakteristik, die wir vom Wesen der hellenistischen Kultur zu geben versucht haben, beruht auf der Voraussetzung, daß in dieser das griechische Element zunächst durchaus das führende gewesen ist. Diese Auffassung muß hier zum Schlusse noch einmal ihr Recht erweisen gegenüber abweichenden Anschauungen, die gerade in der neuesten Forschung zum Ausdruck gelangt sind. Ein hervorragender klassischer Philologe hat geäußert: „Man muß sich darüber klar sein, daß unter den Faktoren, die die Summe des „Hellenismus“ ergaben, die Orientalisierung des Hellenischen größer gewesen ist, als die Hellenisierung des Orients: daß aus dem Kampfe der neuen Religion mit der alten der Orient schließlich als der Sieger hervorging, ist schon in diesem anfänglichen Mischungsverhältnisse des Hellenismus begründet gewesen, in dem die orientalischen Elemente die bestimmenden waren.“[2]) Wir sehen hier zunächst von dem äußeren zahlenmäßigen Mischungsverhältnis ab, das natürlich überhaupt nur in ganz allgemeinen Umrissen sich darstellen läßt. Aber das Bild, das wir von den herrschenden Ideen und Institutionen des Hellenismus, wenigstens in seiner früheren Zeit erhalten, ist unzweideutig. Es spricht klar genug für die Vorherrschaft des griechischen Elementes. Wie der Individualismus und Rationalismus dieser Kultur, so ist auch ihr Universalismus in seiner Begründung und geistigen Ausprägung durchaus griechisch, wenn auch die gewaltige tatsächliche Ausdehnung der einer einheitlichen Herr-

---

1) Treffend bezeichnet Wilamowitz, Gr. Literatur³ S. 147 dies als den „rauschenden Stil, der am liebsten über die ganze Welt hintönen will“. Ich führe auch die vorhergehenden Worte an, in denen er die „scheinbar widersprechenden Züge“ des Hellenismus zu charakterisieren sucht. „Der eine ist die Freude an der Repräsentation, an dem Pomp und Schmuck, der erhabenen Pose: darin liegt das, was wir an ihm barock nennen. Daneben steht die intimste Freude an der weltverlorenen Stille, dem Frieden des engen natürlichen Kreises, am Feinen, Kleinen, Reinen.“

2) Norden, Agnostos Theos S. 112. Vgl. auch desselben Forschers „Geburt des Kindes“ S. 82: „in dem Komplexbegriff („hellenistisch“) tritt das griechische Merkmal reichlich hervor und gefährdet das andere, das orientalische in seiner primären Bedeutung.“

schaft unterworfenen orientalischen Welt die Universalisierung des Griechentums wesentlich gefördert hat. Der Universalismus griechischen Denkens hat mit der universalen Richtung, die in bestimmten religiösen Strömungen des Orients zu erkennen ist, ursprünglich wohl kaum etwas gemein. Er beruht auf der Idee einer vernünftigen, von einem gemeinsamen Gesetz beherrschten, allgemeinen Welt, der alles besondere Wesen, vor allem das menschliche, als ein Teil angehört. Diese Idee ist aus spezifisch griechischer Wurzel erwachsen. Sie ist für das Griechentum nicht weniger charakteristisch als die Idee der Autarkie des Individuums, die von neueren Forschern zu einseitig als alleiniger Maßstab für das echtgriechische Wesen verwertet wird. Mit der hellenischen Weltidee im innersten Zusammenhang steht der große Kulturgedanke des späteren Altertums, zugleich ein Ergebnis der tatsächlichen Entwicklung der geschichtlichen Verhältnisse. Es ist der Gedanke der Oekumene, des einheitlichen Organismus der geschichtlichen Kulturwelt, begründet auf die innere Zusammengehörigkeit der allgemeinen Welt als eines vernünftigen Gesamtlebens. Er ist an die Stelle der Polis getreten und beherrscht in christlicher Umbildung das Denken und Leben der folgenden Jahrhunderte.[1]) Er bildet die Voraussetzung für die Idee der Einheit und inneren Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes, die — ebenfalls ein Erzeugnis griechischen Denkens — durch den gemeinsamen Anteil an der Weltvernunft bedingt ist. Mit der Idee der Oekumene ist auf das engste die des Naturrechtes verbunden, die gerade in der hellenistischen Zeit eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnt. Eine Idee, in ihrer Allgemeingültigkeit dazu bestimmt, als unwandelbare rationale Norm über allem besonderen geschichtlichen Leben zu thronen und doch zugleich ein ganz eigentümliches Ergebnis hellenischen Denkens.

Das grundlegende griechische Wesen der Polis zeigt sich auch in der völlig veränderten politischen und geistigen Gesamtlage in seinem Einfluß noch stark genug, um der Kultur des Hellenismus ein griechisches Gepräge zu verleihen. Selbst der scheinbare Gegensatz zur Polis — die Ersetzung des in dem gemeinsamen Bürgertum wirksamen schöpferischen Lebens durch die schöpferische Kraft des herrschenden Individuums — geht aus der Entwicklung der Polis selbst hervor. Vor allem aber offenbart sich in der ideellen Übertragung eines gemeinsamen Lebensgesetzes, wie dieses in der Polis geherrscht hatte, auf eine umfassende allgemeine Welt die hellenische Ausprä-

1) Vgl. meine Schrift: „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" 1925.

gung des Kulturgedankens. Wir dürfen hierbei, was wir schon hervorgehoben haben, nicht vergessen, daß es an sich ältere Richtungen griechischen Denkens sind, die hier zur Geltung kommen. Aber in vollem Maße verwirklicht werden sie erst im Hellenismus. Und weiter: Auch das außerordentlich tiefgreifende Prinzip einer arbeitsteiligen Organisation auf Grund technischen oder berufsmäßigen Sachverständnisses ist in seiner inneren Begründung und in seiner Durchführung griechisch, wenn gleich die Theorie und noch mehr die Regierungspraxis an die Verhältnisse des Orients anknüpft. Aber gerade hier ist es besonders wichtig, zu betonen, daß dieses Prinzip zwar eine völlige Wandlung gegenüber der Blütezeit der Polis bedeutete, daß aber der grundlegende Gedanke auf dem geistigen Boden der Polis selbst, in der attischen Idealphilosophie des 4. Jahrhunderts, erwachsen war.

Liegt nun nicht — diese Frage müssen wir noch beantworten — in dem Wesen des Hellenismus in gewissem Sinn von vornherein sein geschichtliches Schicksal begründet? Man hat in der neueren Forschung vornehmlich zwei Gründe für den Niedergang des Hellenismus hervorgehoben, einmal das äußere Schicksal der römischen Herrschaft und anderseits das innere der allmählichen Orientalisierung. Die römische Herrschaft — so hat man noch besonders ausgeführt — habe das Gleichgewicht der Mächte und damit nicht bloß die politische Unabhängigkeit und wirtschaftliche Blüte, sondern auch die geistige Selbständigkeit der hellenistischen Welt zerstört, „den griechischen Geist zertreten". Hierdurch sei dem Morgenlande zugleich die Möglichkeit gegeben worden, „über den Hellenismus zu triumphieren."[1])

Es kann gewiß kein Zweifel darüber bestehen, welche entscheidende Bedeutung für den Verfall der griechischen Kultur die Herrschaft der römischen Republik und anderseits die zunehmende Orientalisierung gehabt haben. Aber wenn wir nicht bloß bei der Betrachtung der Symptome stehen bleiben, sondern die tieferen Ursachen des Niederganges erkennen wollen, müssen wir doch fragen: Sind es nicht wichtige Charakterzüge der hellenistischen Staaten- und Kulturwelt

---

1) In sehr lebendiger, nur, wie mir scheint, in der Andeutung moderner Analogien zu weitgehender Darstellung hat diesen Gesichtspunkt kürzlich Kahrstedt vertreten in der Zeitschrift: „Litteris", Nr. 1, Sept. 1924 S. 26ff. Er führt hier Gedanken einerseits von Beloch, anderseits von Ed. Meyer in seiner eigenen energischen Auffassung weiter. Über die Bedeutung der römischen Herrschaft für den Niedergang des Hellenismus hat Ed. Meyer selbst sich zuletzt geäußert in seiner Schrift: „Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien" (S. 62ff.).

selbst, die der römischen Herrschaft den Weg bereitet haben? Waren nicht in dem tonangebenden griechischen Elemente Bedingungen gegeben, die uns den verhältnismäßig schnellen Verfall der zuerst so mächtig aufblühenden hellenistischen Welt zu erklären vermögen? Dabei werden wir natürlich auch die besonderen Momente, die in der tatsächlichen Politik eine Rolle gepielt haben, namentlich den zersetzenden Einfluß der virtuos gehandhabten römischen Politik stark in Anschlag bringen. Und die andere Frage: Wie hat das Mischungsverhältnis des griechischen und orientalischen Elementes auf die Entwicklung des Hellenismus eingewirkt?

Wir versuchen zunächst, die letzte Frage zu beantworten. Es ist unzweifelhaft schon die Form der Verbreitung der griechischen Kultur, die in ihrer Einseitigkeit eine Schwäche des Hellenismus bildet. Aber auch sie hängt eben doch auf das engste mit dem geschichtlich ausgebildeten Wesen des Griechentums zusammen. Die hellenistische Kolonisation ist, wie die griechische überhaupt, eine städtische, nur daß sie sich nicht mehr mit dem Küstensaum begnügt, sondern in das Innere des Festlandes eindringt. Dementsprechend ist auch die hellenistische Kultur im wesentlichen eine städtische. Sie hat das platte Land von Anfang an nur in sehr beschränktem Maße erfaßt und erfassen wollen. Durch den vorwiegend städtischen Charakter war nicht bloß die äußere Schranke für die Ausbreitung dieser Kultur gegeben, sondern zugleich eine innere Grenze gesetzt für die Einwurzelung in den neuen Boden und für die nachhaltige Kraft ihrer Entfaltung. Wenn wir für die reißende Entwicklung der Polis in der Zeit ihrer stärksten Blüte es als verhängnisvoll bezeichnen mußten, daß ihr zu wenig Reserven zur Verfügung standen,[1]) so gilt dieser Mangel auch in hohem Maße, wenngleich in etwas anderem Sinne, für die isolierte Stellung der griechischen Städte im Kolonialgebiete des hellenistischen Ostens. Die Kolonisation ist hier nicht so mit dem Boden verwachsen, wie wir dies von der mittelalterlichen deutschen Kolonisation des Ostens sagen dürfen.[2]) Ganz besonders bezieht sich das natürlich auf diejenigen Landschaften, in denen das geschichtliche Leben sich bisher überhaupt nicht in städtischen Formen ausgebildet hatte, in denen demzufolge die städtischen Siedelungen griechischer Art die größten Schwierigkeiten hatten, wirklich boden-

---

1) I² S. 34.

2) Vgl. auch die Ausführungen in meiner Schrift: „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" S. 36f. Daß diese hellenistische Kolonisation sich auch wesentlich von der bäuerlichen römisch-italischen Kolonisation, namentlich der früheren Zeit unterscheidet, darauf braucht wohl nur kurz hingewiesen zu werden.

ständig zu werden. Es sind vor allem die weiten Gebiete von Iran, in denen alle großartige städtegründende Wirksamkeit Alexanders und seiner seleukidischen Nachfolger doch nur in beschränktem Umfange und auf beschränkte Zeitdauer die Herrschaft der griechischen Kultur zu pflanzen vermocht hat. Syrien und die angrenzenden Landschaften boten schon durch stärkere Ausbildung städtischen Lebens günstigere Bedingungen für ihre Verbreitung. In Syrien war die Ansiedlung des makedonisch-griechischen Elementes eine besonders zahlreiche, so daß hier, wie es treffend bezeichnet worden ist,[1] eine Art von „Neumakedonien“ entstand. Trotzdem müssen wir auch hier mit unserem Urteil vorsichtig sein. Bedeutende Kenner des alten Orients, wie Nöldeke und Wellhausen,[2] haben, in einem gewissen Gegensatze zur Darstellung Mommsens im 5. Band seiner Römischen Geschichte, hervorgehoben, daß man auch in Syrien die Verbreitung der griechischen Sprache nicht in zu weitgehendem Maße annehmen dürfe. Nöldeke vermutet sogar, daß im syrischen Binnenlande das Griechische nicht Sprache der „Gebildeten“ gewesen sei, sondern nur derer, die es speziell gelernt hatten. Und Wellhausen sagt: „Allerdings glich der Hellenismus einem weiten Mantel, der oberflächlich über die Unterkleider geworfen wird. Er beherrschte nur die größeren Städte, nicht das platte Land. Das Dorf blieb aramäisch und die Wüste arabisch.“ Für Kleinasien hat ein hervorragender kirchengeschichtlicher Forscher darauf hingewiesen, wie zäh und wie lange sich hier die Volkssprachen erhalten zu haben scheinen.[3] Wir werden also daran festhalten müssen, nicht bloß, daß die Hellenisierung nur sehr allmählich und in mannigfachen zeitlichen und geographischen Abstufungen vor sich gegangen, sondern daß der Untergrund der Bevölkerung und des geschichtlichen Lebens in weiten Gebieten des Ostens orientalisch geblieben ist. Das hat allerdings auch für die weitere innere Entwicklung des Hellenismus selbst wichtige Folgen gehabt. Das orientalische Element tritt als das eigentlich bodenständige im Verlauf der Zeit stärker hervor. Vornehmlich auf dem Gebiete der Religion, die ja am meisten in die Tiefen des Lebens hinabreicht, finden wir eine aus dem orientalischen Boden aufsteigende Bewegung, die in wesentlichen Beziehungen eine innere Wandlung der hellenistischen Kultur bedingt. Das orientalische Element gewinnt hier zuletzt die Führung und man kann

---

1) Mommsen, R. G. V S. 450.

2) Nöldeke, Z. d. M. G. 39, 1885. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.³ S. 230.

3) Holl, Hermes 43, 1908 S. 240ff.

dann allerdings in weitem Umfange von einer Orientalisierung des Hellenischen reden.

Wir haben von den Schranken gesprochen, die von vornherein der Verbreitung des Griechentums gesetzt waren. In ihnen waren die wesentlichen Bedingungen für den Einfluß des Orients, der namentlich in der späteren Zeit stärker hervortrat, gegeben. Wir müssen jetzt aber noch einen zusammenfassenden Blick auf das Wesen des im Hellenismus wirksamen Griechentums werfen, um zu sehen, mit welchem Rechte wir dieses selbst für sein Schicksal verantwortlich machen können. Es ist der Individualismus in seiner einseitigen Ausprägung und höchsten Steigerung, dem wir vor allem die Schuld an dem Niedergang der hellenistischen Kultur zuschreiben dürfen. Wir finden beim Weisen eine ungeheure, erfolgreichste Anspannung der geistigen und sittlichen Kräfte, die ihn zum unbedingten Souverän seines eigenen Lebens macht. Aber sie ruht meistens nicht auf dem starken Grunde eines großen geschichtlichen Gemeinschaftslebens und wird infolgedessen vielfach nur zu einem persönlichen Virtuosentum geistiger Lebensgestaltung. Wir sehen im staatlichen Leben bedeutende Leistungen staatenbildender und staatenbeherrschender Klugheit und Tatkraft. Indessen der fast ausschließliche Zweck dieses Schaffens ist — wir dürfen hier wohl den folgenden Ausführungen vorausgreifen — die Größe und Macht der herrschenden Individuen selbst und ihres Hauses. Und das ist eben die entscheidende Schwäche sowohl des staatlichen wie des Kulturlebens. Die Geschichte des Hellenismus bewegt sich um Individuen, Dynastien, gesellschaftliche Bildungen, die auf der Vereinigung von Individuen beruhen. Aber sie ist nicht oder wenigstens nur in sehr geringem Maße die Geschichte eines Volkes. Es fehlt ihr die verbindende Kraft eines gemeinsamen nationalen Zieles, wenn auch der geistige Lebensgrund, den die reiche historische Entfaltung griechischen Wesens geschaffen hatte, tief genug ist, um noch die universale Weltkultur der folgenden Jahrhunderte durch die Überlieferungen des Griechentums zu beherrschen.

Die äußere geschichtliche Entscheidung und die innere Entwicklung trafen — wir haben es bereits angedeutet — in ihrer das Volkstum entwurzelnden Wirkung zusammen. Alexander hat, so groß auch sein Schaffen in zivilisatorischen und allgemein-weltgeschichtlichen Folgen war, durch seinen welterobernden und weltbeherrschenden Individualismus wesentlich dazu beigetragen, die Selbständigkeit des nationalen Elementes zu brechen. Und die individualistische Richtung des geistigen Lebens hat zu dem nämlichen Ergebnis ge-

führt. Die Kluft, die zwischen dem Weisen und der Masse der Menschen bestand, war die gleiche wie zwischen dem herrschenden Individuum und der Masse der Untertanen. Die Unmündigkeit und Passivität der Masse der Menschen fand in dem vornehmlich von der kynischen Philosophie geprägten Begriffe der Menschenherde[1]) ihren bezeichnenden Ausdruck. Eine solche Menschenherde konnte nicht die Grundlage eines selbständigen und starken Gemeinschaftslebens werden. Dieser Herdenbegriff stand im größten Gegensatz gegen die Idee eines freien, gegliederten Bürgertums, wie sie die größte Zeit der Polis beherrscht hatte. Mochte das einzelne Individuum noch so sehr seine persönliche Freiheit ausbilden, sich auf sie als ein unverlierbares Gut des Weisen berufen, für das geschichtliche Gesamtleben war Freiheit nicht ohne die gemeinsamen Kräfte und Lebenszwecke eines selbständigen Volkstums zu gewinnen, noch weniger dauernd zu behaupten. Wir werden so immer wieder auf die entscheidende Tatsache hingewiesen, die unsere Antwort auf die vorher gestellte Frage begründet. Wenn wir im Verlaufe der hellenistischen Geschichte nach dem Heroenzeitalter eines politischen und philosophischen Übermenschentums einen schnellen Verfall dieser Kraftkultur bemerken, so dürfen wir gewiß einen der tiefsten Gründe hierfür in der Einseitigkeit einer individualistischen Kultur erblicken, die die Lebenszwecke des einzelnen höchststehenden Individuums zum obersten Maßstabe und zum ausschlaggebenden Ziele der gesamten Lebensgestaltung macht.

Neben dem Individualismus der hellenistischen Periode, zugleich im innersten Gegensatze zur Selbstherrlichkeit des Individuums, steht das technische Prinzip, der organisatorische Gedanke der Arbeitsteilung. Wir haben seine fruchtbare Bedeutung kennen gelernt, aber auch seine einseitige Durchführung im Denken und noch mehr im Leben dieser Zeit betont. Indem der einzelne zu einem abhängigen Teil und Werkzeug eines großen, individualistischen und dynastischen Herrschaftszwecken dienenden Verwaltungsmechanismus herabsank, wurde dieses Prinzip zu einem Mittel der Unfreiheit und förderte damit den Niedergang. Auch hier ist es also wieder die Entartung eines ursprünglich großen griechischen Gedankens, die verhängnisvoll gewirkt hat.[2])

Wenn wir bisher in der Eigenart ursprünglich griechischer Elemente

1) Vgl. oben S. 110.

2) In gewissem Sinne liegt allerdings eine Einseitigkeit schon in der ursprünglichen Ausprägung, die der Gedanke bei Platon erhalten hat. Vgl. I^2 S. 104. Oben S. 163.

der hellenistischen Kultur bedeutsame Gründe für ihren Verfall gesucht haben, so müssen wir zum Schlusse allerdings noch einen anderen Faktor anführen, der von vornherein die hellenistische Welt stark beeinflußt hat. Es sind die Überlieferungen orientalischer Herrschaft, an die die hellenistischen Staatenbildungen angeknüpft haben. Sie waren schon in Alexander und durch ihn in hohem Maße lebendig geworden. Sie hafteten am orientalischen Boden. Ihre Einwirkung auf die hellenistische Herrschaftsidee wird noch darzustellen sein. Hier, wo es sich um das allgemeine Wesen des Hellenismus handelt, soll nur der Gegensatz hervorgehoben werden, in dem diese orientalischen Herrschaftstraditionen zu allem standen, was für den Griechen die Freiheit bedeutete. Nicht allein die Freiheit, die einst in der großen Zeit der Polis das Ideal eines selbständigen Bürgertums gebildet hatte, sondern auch die Freiheit persönlicher Selbstbestimmung des einzelnen Individuums, die in dem Ideal des Weisen gerade in der hellenistischen Zeit ihre höchste Verkörperung gefunden hatte. Aber wir müssen doch sogleich hinzufügen, daß es eben gewisse Richtungen griechischen Denkens selbst waren, die der Orientalisierung entgegenkamen, und daß so eine innere Mischung griechischer und orientalischer Elemente bewirkt wurde, unter deren Einfluß die Geschichte des ausgehenden Altertums steht.[1]

---

1) Es ergibt sich aus obigen Bemerkungen wie aus dem Ganzen meiner Darstellung, daß ich in der Frage der zeitlichen Begrenzung des Hellenismus, die ja mit der Bestimmung seines Wesens zusammenhängt, von Wilamowitz und auch von Ed. Meyer (vgl. dessen „Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien" S. 79f.) abweiche. Es scheint mir unmöglich, die römische Kaiserzeit von dem Wirkungskreis des Hellenismus auszuschließen. Ruht doch das römische Kaisertum zu einem guten Teile auf hellenistischem Grunde und ist die in der Oekumene verkörperte Idee einer universalen Weltkulturgemeinschaft recht eigentlich die Seele der Kultur dieser Zeit geworden. Die zeitliche Beschränkung ist vor allem bei Wilamowitz dadurch begründet, daß die Autarkie des Individuums als das fast allein entscheidende Kriterium betrachtet wird.

VI. Buch.

Der hellenistische Staat.

Erstes Kapitel.

Die monarchische Idee.

Das geschichtliche Leben der hellenistischen Periode steht in dem Zeichen der Monarchie. Diese wird sowohl die bestimmende Form des äußeren Lebens als auch die in der geistigen Anschauung herrschende Macht. Sie hat ihre Herrschaft bis zum Untergang des Altertums behauptet. Und es ist gerade die antike Idee der Monarchie gewesen, die weit über die Grenzen des Altertums hinaus ihren weltgeschichtlichen Einfluß erstreckt hat.

Das monarchische Zeitalter des Altertums ist ebenso das Ergebnis großartiger Umwälzungen der Lebensverhältnisse wie tiefgreifender Wandlungen in der Welt- und Lebensanschauung.

Die Begründung der hellenistischen Monarchie ist zunächst und vor allem eine persönliche.[1]) Sie ergibt sich aus der höchsten Steigerung des Rechtes des Individuums. Das starke, das geniale Individuum ist zur Herrschaft berechtigt, weil es in seinen Fähigkeiten und Leistungen mit der Masse der Menschen inkommensurabel ist. Dieser Herrschaftsanspruch entspricht der tonangebenden Stellung, die sich das Individuum in der geistigen Kultur errungen hat. Die Leistungsfähigkeit des starken Individuums erscheint jetzt als eine so große, daß es in sich selbst und allein die schöpferische Potenz des staatlichen Lebens darstellt. Es hat einen solchen Wert für das allgemeine Leben, daß dieses sich geradezu in der Person des herrschenden Individuums verkörpert. Die staatenbildende Kraft gründet sich jetzt nicht mehr auf die Gesamtleistungen eines dem gemeinsamen Nomos unterworfenen Bürgertums, sondern auf die unbedingte persönliche Überlegenheit des zum Herrschen befähigten Individuums. Wenn das königliche Recht der Einzelpersönlichkeit in der Zeit, da die Polis noch in voller Herrschaft stand, sich im Kampfe gegen diese Herrschaft durchsetzen mußte, so gelangt es in der

---

1) Die grundlegenden Anfänge dieser Entwicklung sind schon im I. Band hervorgehoben (vor allem I² S. 119. 479). Vgl. auch oben S. 174ff.

Periode, die vor allem durch die Weltherrschaft einer solchen königlichen Persönlichkeit ihr Gepräge erhalten hat, zu immer allgemeinerer Geltung. In dem Vorbild des tief in Gemüt und Phantasie der Hellenen verwurzelten heroischen Königtums findet dieses königliche Recht eine Verknüpfung mit der Welt des Mythos und der Sage, die für die Griechen die Geschichte vertritt.

Der Herrschaftsanspruch des starken Individuums war zum Teil schon ursprünglich, bei seiner ersten Begründung, als das unbedingte und unumschränkte Recht eines rücksichtslosen Herren- und Gewaltmenschentums aufgetreten, das ebenso aus einer Zersetzung der Gemeinschaftsidee der Polis hervorging, wie es wiederum diese Zersetzung durch seinen eigenen Einfluß zur Vollendung brachte. In der einseitigen Herrschaft gesellschaftlicher Mächte, deren Walten doch auf nichts anderes als die Verwirklichung des Grundsatzes „l'état c'est moi" hinauskam, war der Boden hierfür bereitet worden.[1]) Das herrschende Individuum, das dem Staat das Gesetz seiner eigenen Herrschaft auferlegte, trat nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich das Erbe jener gesellschaftlichen Mächte an. Aber es gelangte nicht bloß der zersetzende Individualismus, der nur das Recht des starken Individuums kannte, zum Durchbruch, sondern in dem königlichen Rechte der herrschenden Persönlichkeit erschien zugleich ein neues aufbauendes und schöpferisches Prinzip staatlicher Gestaltung.[2]) Für dieses finden wir eine idealistische Begründung, die nicht bloß von dem höheren Rechte des einzelnen aus die Unterordnung der „Vielen" forderte, sondern es dem Individuum zur Pflicht machte, um der Gemeinschaft willen die Herrschaft zu übernehmen. In vorbildlicher Tiefe wurde die Verbindung des monarchischen Gedankens mit der Gemeinschaftsidee im platonischen Staate begründet. Die wahre Herrschaft wird hier als eine Pflicht geschildert, deren Erfüllung die philosophischen Persönlichkeiten der Gemeinschaft schulden. Die sittliche Idee der Gemeinschaft kann überhaupt in wahrem Sinne nur durch solche Persönlichkeiten verwirklicht werden, die das wahrhaft Gerechte erkannt haben und in ihrer eigenen geistigen und sittlichen Überlegenheit das Mittel zu seiner

---

1) Strack hat in der Anzeige der 1. Aufl. des I. Bandes, Gött. gel. Anz. 1903 S. 668 bei der Bestreitung meiner Anschauung den inneren Zusammenhang der individualistischen Herrschaftstendenzen mit der Mehrheitsherrschaft bestimmter Gesellschaftsschichten verkannt.

2) Daß auch dieses in der früheren Tätigkeit gesetzgeberischer Persönlichkeiten und schon in dem Wirken der *ἥρωες κτίσται* ein gewisses Vorbild hatte, möchte ich nicht unterlassen ausdrücklich hervorzuheben.

praktischen Durchführung besitzen. Sie sind — im Unterschiede von den Vertretern des Herrenrechtes eines schrankenlosen Individualismus — durch die Zwecke der Gemeinschaft gebunden; ja, sie sind es erst in vollem Maße. Sie werden durch die tiefsten Bedürfnisse staatlichen Gemeinschaftslebens zur Regierung berufen. Die vollkommenste Leitung des Staates erfolgt durch die mit vollendeter vernünftiger Erkenntnis ausgestattete, ohne ihresgleichen dastehende königliche Persönlichkeit. Was das sich selbst überlassene, der vernünftigen Erkenntnis entbehrende Bürgertum nicht vermag, eine Durchdringung des Staates mit wahrhaft sittlichen Ideen, soll unter solcher Leitung ermöglicht werden.

In nahe Beziehung zu der Begründung der Monarchie auf die persönliche Überlegenheit des starken oder weisen Individuums trat ein weiteres wichtiges Moment der griechischen Entwicklung, das ebenso auf eine monarchische Gestalt des Staates hindrängte. In anderem Zusammenhange ist schon ausführlicher hiervon die Rede gewesen. Gegenüber dem Ideal eines allgemeinen „staatlichen Lebens", das durch die Gesamtheit des Bürgertums verwirklicht werden sollte, erhob sich mit zunehmender Entschiedenheit und Klarheit die Forderung eines besonderen „staatlichen Lebens", das sich in einem besonders befähigten und ausgebildeten Stand, dem Stand des Beamtentums, ausprägen sollte. Die völlige Demokratisierung hatte im allgemeinen zu einer Entartung der Bedeutung des Amtes geführt, wie sich schon in der Einführung der Loswahl zeigte. Die der Demokratie überhaupt innewohnende Tendenz, möglichst viele Ämter von kurzer Zeitdauer und beschränkter Selbständigkeit zu schaffen, war in der athenischen Demokratie zu immer sich steigernder Geltung gelangt. Die Idee eines auf Arbeitsteilung und Sachverständnis sich aufbauenden Beamtentums widersprach den demokratischen Institutionen und dem demokratischen Geiste. Sie war gewissermaßen schon von vornherein monarchisch. Dieses Beamtentum drängte an sich auf eine monarchische Spitze hin, in der als der höchsten Instanz sich alle staatliche Befähigung, Erfahrung und Macht konzentrierten.[1] In dieser persönlichen Zusammenfassung der für die besondere Erfüllung der staatlichen Aufgaben geeigneten Kräfte, in der besonderen Befähigung zu ihrer Auslese und Verwendung gewinnt schon in antiker Theorie der Inhaber monarchischer Gewalt eine bevorzugte Beziehung zu den Zwecken des staatlichen Lebens.

---

1) Vgl. Isokr. III 15ff. I² S. 118.

Ein dritter Grund für das Anwachsen monarchischer Anschauungen lag in der Zerrüttung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände in den griechischen Staaten. Die Sehnsucht nach einer Konsolidierung der Verhältnisse und Aufrichtung einer festen Ordnung durch eine starke staatliche Gewalt hatte sich immer mehr geltend gemacht. Das Ruhe- und Sicherheitsbedürfnis der Besitzenden war einer der stärksten Bundesgenossen des makedonischen Königtums für seine Hegemoniebestrebungen geworden.[1]) Es wurde damit nicht bloß der makedonischen Herrschaft, sondern auch dem monarchischen Gedanken als solchem ein wichtiger Zugang zur griechischen Anschauungs- und Empfindungswelt eröffnet. Die verheerenden Partei- und Klassenkämpfe innerhalb der einzelnen Staaten ließen die Forderung eines ausgleichenden monarchischen Mittleramtes, einer über den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gegensätzen stehenden unparteiischen Gewalt auftauchen.[2]) Und der politischen und gesellschaftlichen Zerrissenheit der gesamtgriechischen Verhältnisse entsprach es, wenn von Isokrates die Idee einer solchen vermittelnden Instanz auf die Beziehungen der griechischen Staaten untereinander angewandt und als Mittel der Heilung und Befestigung des allgemeinen hellenischen Lebens hingestellt wurde.[3]) Die hegemonischen Befugnisse (die *κοινὴ φυλακή*), die dem makedonischen Königtum durch den korinthischen Bund zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens in Griechenland übertragen wurden, konnten so als die Verwirklichung der Idee einer über den Parteien stehenden monarchischen Zentralgewalt betrachtet werden.

Diese Verbindung des monarchischen Gedankens mit dem Verlangen nach Ordnung und Stabilität der Verhältnisse ist nun für die Gestaltung der Gesamtanschauung und Gesamtstimmung der Besitzenden und Gebildeten sehr bedeutsam und charakteristisch geworden. Große Strömungen des Kulturlebens der hellenistischen Periode fanden hier ihre Stütze. Das quietistische Lebensideal, wie es in der epikureischen Philosophie ausgeprägt war, brachte eine auch außerhalb der philosophischen Kreise weitverbreitete Stimmung zum Ausdruck. Das private Leben mit seinen Beschäftigungen und Genüssen übte eine immer stärkere Anziehung aus. Das theoretische Leben gewann dem politischen gegenüber immer größere Selbständigkeit. Das Ruhebedürfnis der Besitzenden und Genießen-

1) Vgl. I² S. 276.
2) Vgl. vor allem Arist. Pol. V 10 p. 1310b. 40f.
3) Vgl. I² S. 147f.

den verlangte vornehmlich nach starker staatlicher Gewalt, Sicherheit des Besitzes und Genusses und war hierfür bereit, auf jede selbständige und mitbestimmende Teilnahme am staatlichen Leben zu verzichten. Ebenso beanspruchte das philosophische Individuum in seinem Streben nach persönlicher Unabhängigkeit und völliger Ungebundenheit in seiner privaten Lebenssphäre vom Staate nichts anderes als den Schutz und die Förderung seiner individuellen Lebenszwecke. So bereitete die individualistische Tendenz zu einer Freiheit vom Staate, das Verlangen, von den mannigfaltigen Pflichten und Lasten, die eine bindende Ordnung gemeinschaftlichen staatlichen Lebens in der Polis den Bürgern aufgelegt hatte, loszukommen, dem monarchischen Regiment den Weg. Gerade dieses vermochte, als eine Herrschaft, die sich auf besondere Organe stützte, in seinem eigenen Interesse jenes Sicherheits- und Genußbedürfnis der Besitzenden wie die Neigung der Gebildeten zu persönlicher Unabhängigkeit zu unterstützen und auszunützen. Hatte in der Polis, wenigstens in ihren größten und stärksten Verkörperungen in Athen und Sparta, die Idee des staatlichen Lebens einseitig vorgeherrscht, so konnte jetzt die Masse der Bevölkerung als Untertanen eines monarchischen Staates wieder mehr auf das wirtschaftliche Leben und auf wirtschaftlichen Wohlstand als Grundlage allgemeiner Zufriedenheit hingelenkt werden. Auch hier hatten bereits ältere Gedanken der hellenistischen Monarchie vorgearbeitet. Schon die xenophontische Schrift: „Hieron“[1]) hatte eine solche Richtung der Auffassung vertreten, und in der Idealschilderung, die in der aristotelischen Verfassungsgeschichte Athens von der Herrschaft des Peisistratos entworfen wird[2]), sind die Züge einer verwandten Anschauung erkennbar. Auch Isokrates vertritt in seinem Briefe an Timotheos[3]) zum Zweck einer Konsolidierung der staatlichen Verhältnisse die Notwendigkeit einer Hinwendung der Bürger zur wirtschaftlichen Arbeit.

Die allgemeine Gestaltung des politischen Lebens in Griechenland hatte nicht zu einem wahrhaft nationalen Staate geführt. Deshalb kann auch von der Idee einer nationalen Monarchie im vollen Sinne kaum die Rede sein. Indessen gewisse Ansätze dazu waren im hegemonischen Königtum Philipps, in seiner persönlichen Stellung als Heraklide gegeben und in der Idee eines panhellenischen Kampfes gegen Persien hatte dieses Königtum, das auf makedonischem Boden ein echtes Volkskönigtum war, eine nationalgriechische

1) c. 9, 7ff.
2) Arist. Pol. Ath. 16; vgl. auch [Platon.] Hipparch. p. 228f.
3) Isokr. ep. 7, 3f. p. 421f.

Losung erhalten, die vielleicht zur Grundlage einer nationalen Monarchie werden konnte. Die weitere Entwicklung seit Alexander ging nun aber andere Wege. Damit wuchs auch die Idee der Monarchie aus dem panhellenisch-nationalen Rahmen heraus. Sie erfuhr aber zugleich eine charakteristische Fortbildung und neue Begründung durch die Bedürfnisse eines umfassenden Reichsverbandes, insbesondere die Aufgaben, die durch die Hereinziehung der Barbarenwelt in den engeren Zusammenhang mit der griechischen Staaten- und Kulturwelt gestellt wurden. Hier lag ein wichtiges Problem nicht bloß für die praktische Staatskunst, sondern auch für das politische Denken. Die Notwendigkeit, umfassende staatliche Bildungen auf der Vereinigung von Elementen aufzubauen, die in den grundlegenden Voraussetzungen ihrer staatlichen und namentlich kulturellen Zustände die größte Verschiedenheit aufwiesen, forderte neue Formen staatlichen Regiments. Die Einheit, die in den wesentlich gleichartigen Lebensformen und Lebenszwecken hellenischen Bürgertums gegeben war, versagte gegenüber den Bedürfnissen einer solchen universalen Reichsbildung. Es ergab sich vielmehr der Gedanke einer über den verschiedenen politischen und Kulturkreisen stehenden höchsten monarchischen Instanz, die den besonderen Anforderungen der unter ihrem Walten vereinigten verschiedenen Stufen politischen und kulturellen Lebens gerecht zu werden vermöchte. Bereits Isokrates hatte dem König Philipp den Rat gegeben, den Hellenen ein Führer durch Wohltaten zu werden, den Makedonen ein volkstümlicher König zu sein, die Barbaren in möglichst weitem Umfang zu beherrschen, aber nicht in barbarischer Despotengewalt, sondern in einer hellenischem Empfinden verwandten Fürsorge.[1]) Alexander hatte in einer auch die weitestgehenden griechischen Anschauungen hinter sich lassenden Weise eine universale Einheit der Griechen- und Barbarenwelt herzustellen versucht. Auch nach seinem Tode behielt das Problem des Verhältnisses zwischen Griechen und Barbaren seine grundlegende Bedeutung. Es war — in Anbetracht der tatsächlichen Entwicklung der Weltverhältnisse — auch für das griechische politische Denken jetzt unmöglich geworden, die Masse der Barbaren einfach von sich abzuschieben oder sie als Sklaven anzusehen und zu behandeln.[2])

So erwuchs die Idee einer monarchischen Gewalt, die eine vermittelnde Instanz zwischen der griechischen und Bar-

1) Isokr. Philipp. § 154. I^2 S. 148f.

2) Darauf kam doch der bekannte Rat des Aristoteles an Alexander (Arist. frg. 658R; I^2 S. 445. 493) im wesentlichen noch hinaus.

barenwelt bilden sollte,[1]) unmittelbar aus den Aufgaben, die die Gestaltung der hellenistischen Welt seit Alexander stellte.

Für die weitere Entwicklung des monarchischen Gedankens hat vor allem eine Tatsache große Bedeutung gewonnen. Es ist eben die Verbindung der monarchischen Idee mit der Reichsidee, die das politische Denken wie den tatsächlichen Verlauf der Geschichte des späteren Altertums beherrscht. Die griechische Polis ist von sich aus nicht zur Gestaltung eines wirklichen Reiches, das auf einem bestimmten organisatorischen Zusammenhang und einer inneren Verbundenheit seiner Bewohner beruht, gelangt. Der Anlauf, den der athenische Staat des 5. Jahrhunderts zu einer umfassenden Reichsbildung genommen hatte, war an dem einseitigen Charakter der Polis, an dem ausschließlichen Herrschaftsanspruch, den das Bürgertum der herrschenden Polis erhob, gescheitert. Erst die Monarchie des späteren Altertums ist zu einer wahrhaften dauernden Reichsgewalt geworden. Die Verbindung zwischen Monarchie und Reichsidee ist in der inneren Verschmelzung mit der Idee der Oekumene zur Vollendung gelangt. In dem Weltreich der römischen Kaiserzeit hat sie ihre klassische Verkörperung gefunden. Aber die Grundlagen für diese Verbindung sind in der hellenistischen Zeit, vornehmlich von dem Boden griechischer Kultur aus, geschaffen worden. Sie waren vor allem in dem Vorbilde der Weltmonarchie Alexanders, in der sich makedonisches Königtum und griechische Kulturideen mit orientalischen Herrschaftstraditionen vereinigten, und in dem stoischen Weltkulturgedanken gegeben.

Es fehlt — so dürfen wir die bisherige Erörterung zunächst zusammenfassen — dem antiken monarchischen Gedanken nicht an der Begründung auf eine tiefere staatliche Anschauung. Besonders in der nahen Beziehung, die der Beruf des Monarchen zur Idee des Amtes erhält, und in der Bestimmung unparteiischen Waltens über den politischen Parteien und gesellschaftlichen Gegensätzen, die der monarchischen Gewalt zugewiesen wird, erkennen wir deutlich eine Ableitung der Monarchie aus den dauernden Werten und Aufgaben des staatlichen Lebens. Der enge Zusammenhang, in den die monarchische Idee mit dem Reichsgedanken trat, hat gewiß auch zu ihrer Vertiefung beigetragen. Und dann mangelt es doch auch bei den geschichtlichen Trägern der Monarchie in der hellenistischen Zeit durchaus nicht völlig an Zeichen einer ernsthaft sachlichen Auffassung ihres Herrscheramtes. Wenn die griechische Idealphilosophie die Leitung

1) In diesem Sinne wird bei Plut. de fort. Alex. I 6 p. 329^c Alexander als *κοινὸς ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων* bezeichnet.

des Staates als eine Pflicht der königlichen Persönlichkeit gegen die Gemeinschaft hingestellt hatte, so dürfen wir einen dem Antigonos Gonatas zugeschriebenen Ausspruch: „Weißt du nicht, daß unser Königtum ein ruhmreicher Knechtsdienst ist?“[1]) wohl als Beleg dafür ansehen, wie auch auf die tatsächliche Führung der Herrschaft in hellenistischer Zeit eine tiefere Staatsidee Einfluß ausübte. Es wird sich doch nicht leugnen lassen, daß in der Bezeichnung des Königtums als eines auf ihm lastenden Knechtsdienstes[2]) die Andeutung einer Pflicht liegt, sich der Schwere dieses Dienstes nicht zu entziehen. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Worte des großen preußischen Königs von dem Fürsten als dem ersten Diener des Staates werden wir also wohl hierin erblicken dürfen, auch wenn wir uns von einer voreiligen Modernisierung fernhalten. Und es ist vielleicht nicht zufällig, daß diese Äußerung gerade auf einen Herrscher zurückgeführt wird, dessen Königtum mit philosophischen Grundsätzen verknüpft war und zugleich auf volkstümlichem makedonischem Heimatsboden stand, somit nicht bloß das Ergebnis rein individualistischen Herrschaftsehrgeizes war. Wir finden ferner in später lexikalischer Überlieferung[3]) eine wahrscheinlich aus einem Geschichtswerk oder einer Staatsschrift der hellenistischen Zeit stammende Formel aufbewahrt, in der es heißt: „Das Königtum ist ein Besitz der Gemeinschaft (des Staates), nicht die öffentlichen Einkünfte ein Besitz des Königtums.“ Hier sehen wir ein Ideal politischer Anschauung ausgesprochen, das in der völligen Unterordnung aller persönlichen Belange des Herrschaftsinhabers unter das höhere Interesse des Staatsganzen gipfelt.

Und doch liegt in solcher Anschauung nicht der Schwerpunkt der monarchischen Theorie wie auch der tatsächlichen Staatsgestaltung in der hellenistischen Zeit. Es herrscht vielmehr hier eine Richtung vor, die das Leben des Staates nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich von dem herrschenden Individuum abhängig, dessen persönlichen Lebenszwecken untertan macht. Der Grund hierfür ist in dem individualistischen Charakter des hellenistischen Staates gegeben. Die Stärke wahrhaft staatlicher Monarchie beruht darauf, daß in ihr der persönliche Beruf des Monarchen wie die Tradition

1) Ael. v. h. II 20.

2) Vielleicht könnte man eine Parallele zu dem Ausspruch des Antigonos auch in einem indischen Satz finden (angeführt von Hillebrandt, Altindische Politik S. 66): „Der Ruhm derer (nämlich der Könige) verblaßt nicht, die an Zeit und Joch gebunden die ihnen auferlegte Last ziehen, selbst wenn sie erliegen.“

3) Suid. u. *βασιλεία*. Vgl. meine „Studien z. Entw. u. theor. Begründ. d. Monarchie“ S. 59f.

seines Hauses mit dem geschichtlichen Gesamtleben des Staates zusammenwachsen. Auf die hierdurch bedingte Sicherheit und Stetigkeit geschichtlich-staatlichen Bewußtseins gründet sich ihre wahre Bedeutung. So wird sie befähigt, den wechselnden Strömungen des Tages gegenüber die dauernden Lebensinteressen des Staates wirksam zu vertreten. Für eine solche geschichtliche Tiefe staatlichen Wesens waren, wie in anderem Zusammenhang gezeigt worden ist und die weitere Betrachtung des hellenistischen Staates noch ergeben wird, die Voraussetzungen im allgemeinen Charakter der hellenistischen Kultur wenig günstig. Es war doch so, daß hier das staatliche Leben mehr noch als nach den in ihm selbst liegenden Bedürfnissen beurteilt und gestaltet wurde nach dem höheren, unbedingten Rechte der über das Maß des Gemeinmenschlichen hinausragenden Herrscherpersönlichkeit. Es liegt unserer Betrachtung fern, die wirkliche historische Welt durch Theorien meistern, in ihnen gewissermaßen aufgehen lassen zu wollen. Auch in der hellenistischen Zeit, besonders in ihrer Frühperiode, haben in der tatsächlichen Politik der einzelnen Reiche ihre sachlichen geographischen und geschichtlichen Zusammenhänge und Lebensnotwendigkeiten gewiß eine wichtige Rolle gespielt. Eine kluge Verfolgung der persönlichen und dynastischen Herrschaftsinteressen findet eben für diese eine wertvolle Stütze in der tatkräftigen Geltendmachung solcher Lebensnotwendigkeiten. Das hat sich gerade auch in der Blütezeit hellenistischen Regimentes bewahrheitet. Aber es ist für die Würdigung der treibenden geschichtlichen Kräfte, das Verständnis des tatsächlichen historischen Verlaufes, des verhältnismäßig schnellen Verfalls der großen hellenistischen Mächte von Bedeutung, die vorwiegende Richtung festzustellen, in der das staatliche Denken und Streben in der Welt des Hellenismus sich bewegte. Und da kann doch wohl kein Zweifel sein, daß, wenn wir nach Analogien mit modernen politischen Grundsätzen suchen, sich mehr von dem „l'état c'est moi" als von einer Auffassung des Fürsten als ersten Diener des Staates erkennen läßt.[1]) Auch eine modernem Sonnenkönigtum verwandte, in gottähnlicher Höhe stehende Herrschergewalt konnte ja ihre Untertanen aus der Fülle ihres Wohltuns segnen.

Ein besonderes Moment verdient noch hervorgehoben zu werden. Es ist sehr bezeichnend für die griechische Entwicklung, wie hier die

1) Die Auffassung von W. Otto, Kulturgesch. d. Altertums S. 110, der in der „egoistischen Auffassung der *βασιλεία*" in der hellenistischen Monarchie den Einfluß des Orientes sieht, halte ich für nicht zutreffend, mindestens für einseitig.

Führeridee durch den Herrschaftsgedanken aufgesogen wird. Die Idee der Führung wurzelt an sich in tiefen Bedürfnissen menschlichen Gemüts wie in den allgemeinen Notwendigkeiten menschlicher Gemeinschaft, namentlich staatlichen Lebens. Sie setzt aber einen inneren Zusammenhang der Geführten mit dem Führenden voraus. Die Geführten steigern ihr eigenes Wesen in dem Führer. In der Person eines nationalen Helden erreicht diese Führeridee ihre höchste verbindende Kraft. Den wirksamsten Boden für sie bietet also ein lebendiges gemeinsames Volkstum. Dieser Boden fehlte in der hellenistischen Zeit wie in der späteren Periode des Altertums überhaupt. Die Kluft, die sich zwischen dem herrschenden Individuum und der Masse der Untertanen auftat, ließ die Führeridee verkümmern. An sich hatte diese auch im griechischen Leben eine wichtige Rolle gespielt. In der geistigen Kultur Griechenlands mangelt es nicht an verheißungsvollen Ansätzen zu einer innerlichen, tiefen Auffassung des Führerberufes. Im platonischen Idealstaat erhält die führende Schicht des Staates, die *ἄρχοντες*, die für die sittliche Begründung ihrer Stellung charakteristische Bezeichnung: „Retter und Helfer",[1]) und im Gesetzesstaate wird die Idee einer mit vernünftiger Überlegung gepaarten freundschaftlichen Leitung vertreten, die auch der Freiheit der dieser Leitung sich Hingebenden Raum läßt. Vor allem hat das Führerproblem in der tatsächlichen Entwicklung des griechischen staatlichen Lebens seine Bedeutung offenbart. Sogleich in den Anfängen der demokratischen Großmachtspolitik Athens, in der unmittelbarsten Beziehung zu der politischen Wirksamkeit des Themistokles, taucht dieses Problem, das für jede große Demokratie entscheidend wird, in seiner schicksalschweren Wichtigkeit auf. Die radikale Demokratie verwandelte die Führung des Volkes in Demagogie, in dem Sinne, den dieses Wort seitdem — entgegen seiner ursprünglichen Bedeutung[2]) — behalten hat. In der athenischen Demokratie des 4. Jahrhunderts, in der Tätigkeit der Rhetoren und Advokaten war für die wahre Führung kein Raum — von einigen großen Momenten im Wirken des Demosthenes vielleicht abgesehen. Auf makedonischem Boden hat im Volkskönigtum zur Zeit Philipps das nationale Führertum seine höchste politische Leistungsfähigkeit erreicht. Aber die große Idee der politischen Führung der griechischen Staatenwelt, wie sie in der Schöpfung Philipps, dem korinthischen Bunde, verwirklicht war, ist in der Weltherrschaft

1) „Staat" 463a.

2) Vgl. Thuk. II 65, 8 mit IV 21, 3 (und Classen z. d. St.). Aristoph. „Ritter" v. 191ff. Isokr. VIII 126.

seines Sohnes untergegangen. In Alexander erstand wohl an sich eine gewaltige Führerpersönlichkeit. Aber nur in militärischer Beziehung ist er eben noch der Führer seines Volkes geblieben. Seine politische Stellung als Weltherrscher wuchs über diesen Rahmen hinaus.

So steht es letzthin doch mit dem Mangel an nationaler Gestaltung des staatlichen Gesamtlebens im engsten Zusammenhang, daß auf griechischem Boden im allgemeinen und in der hellenistischen Monarchie insbesondere die Führeridee nicht zu voller und erfolgreicher Entfaltung gekommen ist. Auch im Verhältnis der griechischen Staaten zueinander ist die Führung, die ἡγεμονία, überwiegend zur Herrschaft, zur ἀρχή geworden.

Die Begründung der königlichen Gewalt auf die persönliche Überlegenheit des monarchischen Individuums wird vor allem von der hellenistischen Philosophie in der Zeichnung des monarchischen Ideals einseitig in den Vordergrund gerückt. Ganz besonders gilt dies von den Kynikern, die in höchst wirksamen, populär gewordenen Darstellungen die Farben zu diesem Idealbilde geliefert haben. Schon Antisthenes hat in den Schilderungen seiner Dialoge „Herakles“ und „Kyros“, vielleicht auch „Archelaos“,[1]) das Vorbild für die Späteren aufgestellt. Der rein ethische Charakter des politischen Denkens ist hier in seiner höchsten Steigerung mit dem monarchischen Gedanken verbunden. Der wahrhaft Weise und der Idealherrscher fallen zusammen.[2]) Auf der persönlichen ethischen Souveränität des Weisen beruht seine ausschließliche Beglaubigung zur Führung der Herrschaft.

Die Idee einer auf die unendliche persönliche Überlegenheit des Herrschers sich gründenden Monarchie hat die stoische Philosophie von der kynischen übernommen. Es wird ausdrücklich berichtet, daß die Stoiker das Königtum als die oberste und allen anderen überlegene Herrschaftsform bezeichnet haben.[3]) Dieser Vorzug der Mon-

---

1) Vgl. meine „Stud. z. Entw. u. Begr. d. Monarchie“ (Hist. Bibl. VI) S. 30f. Anm. 2 u. 3. 2) Vgl. oben S. 108ff.

3) Stob. ecl. II 7, 11mW. In wesentlicher Harmonie hiermit Dio III 45. Senec. de benef. II 20, 2. Auch der bei Dio IV 63 und Seneca de clement. I 19, 2f. zu ganz gleichen Folgerungen gebrauchte Vergleich mit der monarchischen Leitung der Bienen — wohl eine Weiterbildung der von Plato Polit. 301e verwandten Analogie — läßt, bei der völligen Übereinstimmung beider Schriftsteller, auf eine gemeinsame ältere stoische Vorlage schließen, da die Annahme, Dio habe aus Seneca geschöpft, sonst zu wenig Begründung findet. Die Notiz bei Diog. Laert. VII 131, daß die Stoiker die gemischte Verfassung als die beste bezeichnet hätten, kann sich nur auf die Lehre der griechisch-römischen Stoa, namentlich

archie beruht zunächst und vor allem auf der geistigen und sittlichen Souveränität des Weisen, die von den Stoikern ebenso wie von den Kynikern als die entscheidende Legitimation für seine Herrschaft gefaßt wird.[1]) Dem Weisen steht nicht bloß das Recht zu, vermöge seiner höheren Einsicht und Tugend den Staat zu leiten, sondern es wird ihm auch für den Fall, daß eine Möglichkeit der Verwirklichung philosophischer Ideale besteht, die Pflicht zugemessen, sich der Regierung eines Staates zu unterziehen.[2])

So sehr die Stoa auch in dem Gedanken einer monarchischen Idealherrschaft das Erbe der kynischen Anschauung angetreten hat, ist doch in bestimmter Richtung ihre Begründung des idealen Königtums über diese hinausgegangen. Es ist die Idee der in der Weltgemeinschaft lebendigen Einheit, die dem stoischen Denken eine neue und wichtige Grundlage für die monarchische Form der Herrschaft gewährt — eine Idee, die der kynischen Philosophie noch fehlt.[3]) Mit dieser Weltgemeinschaft ist für die stoische Anschauung alles irdische staatliche Leben, das den Namen einer Gemeinschaft verdient, auf das engste verknüpft. In der umfassenden Perspektive einer die zivilisierte oder zivilisationsfähige Menschheit zu allgemeiner Lebensgemeinschaft verbindenden staatlichen Ordnung ist die dem neuen Zeitalter entsprechende Ausprägung des Gemeinschaftsgedankens der griechischen Polis gegeben. Hier begründet sich somit auch der Zusammenhang, in dem das Kulturideal des Weltreiches der römischen Kaiserzeit mit der Idee der Polis steht. In diesem universalen Vernunftstaat ist kein Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren.[4])

Die Einheit der Welt findet ihren Ausdruck in der monarchischen Leitung des Zeus, der die Verkörperung des Weltgesetzes

des Panaetios, beziehen, in der die gemischte Verfassung eine bedeutende Rolle spielt. Dem Radikalismus der älteren Stoa ist eine solche Konzession an die Wirklichkeit von vornherein nicht zuzutrauen. (A. M. Praechter [Überweg] Gesch. d. ant. Philosophie 11. Aufl. S. 455.) Jene Theorie von der gemischten Verfassung knüpft vielmehr an den platonischen Gesetzesstaat und die peripatetische Lehre an.

1) Stoic. vet. frg. III 612. 618. 619. 620. 621. 622.

2) Stoic. vet. frg. I 271. III 611. 615. 616. 617. 690. 697. 702.

3) Vgl. auch S. 120.

4) Vgl. vor allem die bekannte Ausführung des Eratosthenes bei Strabo I 66. Plut. de fort. Alex. I 6. Auch die Erzählungen über die in der Vorzeit von den „göttlichen" Wohltätern, wie Zeus, Dionysos, Herakles usw., verbreiteten Segnungen kennen keinen derartigen Unterschied. Von Dionysos wird dies Diod. III 73, 6 besonders hervorgehoben; vgl. auch III 72, 4: (*ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων*).

darstellt, der als der „wohltätige und menschenfreundliche, das Weltall verwaltende Gott“ bezeichnet wird. Demgemäß wird als die beste und vollkommenste irdisch-staatliche Herrschaft die monarchische betrachtet, die ein Abbild der Weltherrschaft des Zeus ist.[1]) Der wahre Herrscher ist ein Nacheiferer des Zeus, wie dieser ein Vater seiner Untertanen.[2])

So ist in der stoischen Auffassung universale Einheit einer grundsätzlich sich auf die Kulturmenschheit im ganzen erstreckenden Gemeinschaft mit monarchischer Herrschaft verbunden. Nur durch die unbedingt überlegene Fähigkeit des wahrhaft Weisen kann diese universale Einheit verwirklicht werden.

Wir haben in anderem Zusammenhang schon ausgeführt, daß der Gemeinschaftsgedanke, der hier in der Idee eines Weltkulturreiches sich ausprägt, sowohl durch die weltweiten Dimensionen, in denen er auftritt, wie vor allem durch die doch vorwiegend individualistische Färbung des monarchischen Ideals selbst in seiner Wirksamkeit beeinträchtigt wird. Das herrschende Individuum wird isoliert, in seiner unumschränkten geistigen und sittlichen Überlegenheit außerhalb der besonderen geschichtlichen Gemeinschaften gestellt. Zwar sollte die Einheit einer zu gemeinsamem Leben vereinigten Menschheit gerade nach stoischer Lehre in der allgemeinen vernünftigen Veranlagung und Bestimmung des Menschengeschlechtes begründet sein. Aber jene Teilnahme an der universalen Weltvernunft war bei der Masse der Menschen sehr unvollkommen ausgebildet und kam in vollem Maße nur dem Weisen zu. Das allgemeine Leben ist doch in der stoischen Theorie durchaus von dem herrschenden (weisen) Individuum aus orientiert. Dessen Autarkie schwächt immer wieder die bindende und verbindende Kraft der Gemeinschaft ab. Und die Masse der Untertanen, die allein von der überlegenen Kraft und Einsicht des Herrschers abhängt, erhält in ihrer geistigen und sittlichen Unmündigkeit den vollen Charakter der Passivität. Es fehlt in diesem Gedankenbau, wie wir immer von neuem hervorheben müssen, vor allem die Mittelinstanz eines Volkstums, das Herrscher und Beherrschte mit gemeinsamen Lebensinhalten und schöpferischen Kräften, diese zu verwirklichen, zu erfüllen vermag.

Wie von der philosophischen Idee aus die Verbindung einer möglichst universalen Erstreckung der Herrschaft und ihres absoluten

1) Vgl. Ar. Did. epit. frg. phys. 29, 5 (D. G. S. 464). Diog. Laert. VII 88. Dio I 37ff. III 50. XXXVI 32. 36.

2) Muson. rel. ed. Hense S. 37. Vgl. auch die in vor. Anm. (1) angeführten Stellen.

Charakters gefordert wurde, so ergab sich anderseits aus den Verhältnissen der geschichtlichen Wirklichkeit eine innere Steigerung des monarchischen Gedankens durch seine Verknüpfung mit der weiten räumlichen Ausdehnung der Herrschaftszusammenhänge. Erst in dem umfassenden Wirkungskreise einer sich auf große Länder- und Völkermassen beziehenden Herrschaft kam ihre Allgewalt wie ihre segenbringende Bedeutung zu stärkster Geltung. Den gewaltigen Machtverhältnissen einer solchen Herrschaft gegenüber trat die Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit der einzelnen Untertanen erst in ihr volles Licht. Ihre Unselbständigkeit nahm in dem Maße zu, als sie mit ihren Geschicken an eine umfassende Welt gebunden waren, die als ein von ihrem eigenen Tun unabhängiges, ihrem persönlichen Wollen und Können durchaus entrücktes Schicksal erscheinen mußte.

Hier war nun vornehmlich der Punkt gegeben, wo sich die hellenistische Idee der Monarchie mit den Überlieferungen orientalischer Herrschaftsmacht und orientalischer, vor allem astrologisch begründeter religiöser Vorstellungen berührte und durchdrang. Es war die ungeheuere politische Rückwirkung, die der Orient im Bereiche des Hellenismus ausgeübt hat. Die ursprünglich griechische Wurzel monarchisch-staatlicher Anschauung breitete sich auf orientalischem Boden aus. Der Einfluß, den die großkönigliche Gewalt des Perserreiches in der Herrschaft Alexanders gewonnen hatte, dauerte auch in der Folge fort, als nicht mehr das einheitliche Reich des makedonischen Welteroberers bestand. Schon in der früheren griechischen Zeit war ja die Herrschaft des Großkönigs als das „Königtum“ schlechthin, als höchster Inbegriff menschlicher Herrschaftsmacht erschienen. Wir können wohl begreifen, wie mächtig Tradition und Idee dieses Großkönigtums nun auf orientalischem Boden auf die Griechen wirkte. Auch dürfen wir nicht außer acht lassen, daß das griechische Denken selbst in bestimmter Richtung diesem orientalischen Einfluß entgegen kam. Die orientalische Kluft zwischen Herrscher und Untertanen fand in der griechischen Auffassung von der Stellung des Weisen gegenüber der Masse der Menschen, in dem Vergleich der Masse der Untertanen mit einer Herde einen empfänglichen Boden.

Unsere gesamte bisherige Darstellung beruht auf der Grundauffassung einer wesentlich griechischen Wurzel der monarchischen Idee und des Weltherrschaftsgedankens in der hellenistischen Zeit. Diese Auffassung ist in eindringenden Ausführungen neuerer Forschung bekämpft worden. Man hat den Nachweis zu führen gesucht, daß die

Idee der Weltherrschaft in ihren verschiedenen Ausprägungen: „Machtweltreich, Kulturweltreich, Sozialreich des Friedens“ überhaupt aus dem Orient stamme. Insbesondere Antisthenes, der Begründer der kynischen Philosophie, dessen nicht rein griechische Herkunft auch als Stütze für den Beweis verwandt wird, sei für die allumfassende Idee des Weltherrschers als wichtiger Mittler zwischen Ost und West zu betrachten. Die Massen altorientalischer Anschauung vom Königtum seien ihm stückweise zugänglich gewesen.[1]) Wir wollen hier von der Frage absehen, ob die Zerteilung der Weltherrschaftsidee in Machtweltreich, Kulturweltreich, Sozialreich des Friedens sich im einzelnen durchführen läßt — der Nachweis ihres orientalischen Ursprunges ist nicht erbracht. Wir können im Gegenteil die Entwicklung des Idealbildes des Weltherrschers auf griechischem Boden verfolgen und müssen sie eben deshalb auch von den Voraussetzungen griechischen Denkens aus, zu deren tatsächlicher Erfüllung die Verhältnisse des Orients ohne Zweifel beigetragen haben, begreifen. Antisthenes' Abstammung mag auf die Richtung seiner Anschauung, auf ihre Emanzipation vom Kulturideal der Polis, namentlich in seiner attischen Ausprägung, nicht ohne Einfluß gewesen sein. Aber orientalisch ist weder die Wurzel seines Heraklesideals noch das Bild des Idealherrschers im großen und ganzen. In seinem „Kyros“ mag er wohl einzelne orientalische Züge verwandt haben, aber die Hauptgedanken waren gewiß griechisch, wie in Xenophons Kyropädie, in der uns ja auch Züge kynischer Anschauung begegnen. Die Meinung, daß die „weite Auffassung vom Monarchen“ nicht „in der Vorzeit griechischer Ideologie verankert“ sei, daß sie in Widerspruch stehe mit der bis auf Alexander sich behauptenden „Enge nationaler Kultur“, beruht auf einer einseitigen Auffassung der Entwicklung des Griechentums, die namentlich in der Geschichte des 5. Jahrhunderts ihre Grundlage hat. Der Universalismus ist ebenso wie der schrankenlose Individualismus tief im griechischen Wesen, in dessen historischer Entwicklung begründet.[2]) Er wird auch

1) W. Weber, Z. Geschichte der Monarchie, Tübingen 1919. In wesentlich anderer Formulierung und Begründung als W. Weber hat schon viel früher Cumont eine fast ausschließlich orientalische Wurzel der antiken Idee absoluter Herrschaft aufzuzeigen versucht.

2) Ich kann somit der Ansicht von W. Otto durchaus nicht beistimmen, der anscheinend ebenfalls für den Universalismus den Orient verantwortlich macht (Kulturgesch. d. Altert. S. 94; vgl. auch S. 128 oben). Man müßte doch, wenn man die griechisch-hellenistische Grundlage des Universalismus bestreitet oder jedenfalls gering einschätzt — um von anderem abzusehen —, den Nachweis erbringen, daß die stoische Idee des Weltstaates und der Weltkultur

durch den Partikularismus des staatlichen Lebens durchaus nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil: Universalismus und Partikularismus bezeichnen eine sehr bedeutsame Verbindung zweier nur dem Scheine nach miteinander unverträglicher Tendenzen, eine Verbindung, die für den Verlauf der griechischen Geschichte verhängnisvoll geworden ist.

In einer besonderen Richtung noch wird in der neueren Forschung ein weitreichender Einfluß orientalischer Vorstellungen auf die hellenistischen Anschauungen angenommen. Man glaubt in der orientalischen Idee eines Heilandes, eines Erlöserkönigs, die sich vor allem in der Bezeichnung des Herrschers als Soter auspräge, das Vorbild für die auf hellenistischem Boden erwachsene Auffassung von Wesen und Bedeutung des Weltherrschers gefunden zu haben. Charakteristisch für das Bild, das man so entwirft, ist seine messianische oder apokalyptische Färbung. Es sind Zukunftserwartungen, Zukunftshoffnungen, die an die Tätigkeit des Herrschers als Soter anknüpfen. Die beglückenden und erlösenden Wirkungen seiner Herrschaft werden sich in einer großen äußeren Umwandlung der Welt offenbaren. Segnungen eines allgemeinen Friedens und Wohlstandes werden eintreten, die Erde wird neu aufblühen unter seinem starken und gerechten Regiment. Auch eine vornehmlich astrologisch begründete Beziehung zu großen kosmischen Entwicklungen und Wandlungen wird für diese Soteridee vorausgesetzt, ihre Verknüpfung mit der Unterscheidung großer Weltalter angenommen. „Ein neues Weltalter, ein neuer Gott, ein neuer Herrscher.“[1])

Es kann nicht bezweifelt werden, daß solche messianische Erwartungen, wie sie uns aus dem Alten Testament geläufig sind, auch auf dem Boden anderer orientalischer Religionen, der aegyptischen, babylonischen, eranischen auftreten, daß die Vorstellungen von einem Erlöserkönig, wenn auch zum Teil in unbestimmten und schwankenden Umrissen, im Orient seit alters heimisch sind.[2]) Aber auf das entschiedenste muß bestritten werden, daß diese Vorstellungen auf die

---

wesentlich orientalisch sei. Ottos Auffassung scheint dies aber nicht zu sein (vgl. was er S. 128 über Zenon bemerkt).

1) So formuliert es Bousset, Religion des Judentums[2] S. 576.

2) Vgl. Bousset a. O., S. 258ff. 574ff. Zimmern, K. A. T.[3] S. 380ff. 390f. Greßmann, Urspr. d. jüd.-christl. Eschatologie S. 250ff. Gunkel, Z. religionsgesch, Verständn. d. N. Testam. S. 23f. Lietzmann, Der Weltheiland S. 20ff. Norden, Geburt d. Kindes S. 56f. Reitzenstein, Poimandres S. 176. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, der S. 248f. die griechischen Sotervorstellungen von vornherein in Beziehung zur arischen Erlösergestalt bringt. Im allgemeinen vgl. noch Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. V S. 335ff.

ursprüngliche hellenistische Herrschaftsidee — auch soweit diese durch den Soterbegriff bezeichnet wurde — einen irgendwie maßgebenden Einfluß ausgeübt haben. Es läßt sich gerade von der hellenistischen Soteridee beweisen, daß sie ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt hat. Ja, wir müssen behaupten, daß eine dem messianischen Zukunftsgedanken ähnliche Anschauung in der monarchischen Idee der hellenistischen Frühzeit überhaupt gefehlt hat. Man hat die Vermutung aufgestellt, daß „Alexander der Große sich von seinen Geschichtschreibern bei Lebzeiten als Erlöserkönig schildern ließ".[1]) Man glaubt, in der Bevorzugung des widderköpfigen Ammon durch Alexander die Ersetzung des im Bilde des Stieres stehenden Jahrgottes durch eine mit dem Widder symbolisierte Gestirngottheit erkennen zu können[2]), sieht in dem makedonischen Welteroberer den durch astrologischen Glauben begründeten Kosmokrator.[3]) In dem babylonischen Heros Gilgamesch, der das „Herrscherideal der Babylonier" verkörpere, meint man, das Vorbild für das hellenische politische Heraklesideal und damit zugleich für den welterobernden Alexander und das „bedeutsamste Urbild des hellenistischen und römischen Soter"[4]) finden zu dürfen. Die Nachfolger Alexanders knüpften, indem sie sich mit dem Titel „Soter" schmückten, an die fortdauernde Errettererwartung des Ostens an[5]): so bezeichnet man die Abhängigkeit, in der sich das Königtum der Diadochen und Epigonen von dem Orient befunden habe. Auch die Gestalt eines „Musterkönigs des Paradieses", der als der „Urahne des antiken Soter" charakterisiert wird[6]), wird als Vorbild für die hellenistische Monarchie betrachtet.

---

1) A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament (nach dem Vorgang von Winckler und Mücke). Ebenso Christliebe Jeremias, „Der alte Orient" 19. Jahrg. Heft 3/4 S. 24.

2) A. Jeremias a. O. S. 12. 28. 30. 39. 9. Alt. Testam. im Lichte des alten Orients² S. 69. 71. Winckler, Himmels- u. Weltenbild der Babylonier S. 39f. Christliebe Jeremias a. O. Auch Kampers in seinen sonst sehr verdienstlichen Forschungen hat sich von dieser Auffassung, wie mir scheint, zu sehr beeinflussen lasssen. Vgl. vor allem jetzt seine Darstellung in dem seine früheren Untersuchungen zusammenfassenden Werke: „Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik" S. 47.

3) Kampers a. O. S. 48f. 4) Kampers a. O. S. 35. 44. 37.

5) Kampers a. O. S. 65. Winckler, Altoriental. Geschichtsauffassung S. 64, Anm. 44 erblickt sogar in dem Beinamen Philadelphos, der aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen des Ptolemaeerreiches hervorgegangen ist und ursprünglich der „bruderliebenden Göttin" Arsinoe zuteil geworden ist, „die Anspielung auf den Mythus der liebenden Brüder als Gegensatz zu den feindlichen (Set-Typhon)".

6) Kampers a. O. S. 31.

Alle diese Deutungen hellenistischen Königtums aus dem orientalischen Heilandsbegriff und aus messianischen Zukunftserwartungen des Ostens haben keinen Grund in der echten Überlieferung wenigstens der hellenistischen Frühzeit. Aus den Sagen, die sich später an die Person des makedonischen Weltherrschers anschlossen, kann auf die ursprüngliche Bedeutung seiner Herrschaftsidee kein Schluß gezogen werden. Das Widdersymbol, das mit seiner Gestalt verknüpft ist, hat aegyptischen Ursprung und hat mit dem angeblichen, babylonischer Astrologie zugeschriebenen Symbol eines durch den Widder dargestellten Weltzeitalters nichts zu tun. Das Heraklesideal — auch in der Zeichnung, die kynische Weisheit davon entworfen hatte — ist auf griechischem Boden erwachsen. Davon, daß Alexander als Erlöserkönig geschildert worden sei oder sogar selbst sich so habe schildern lassen, kann für unbefangene historische Kritik keine Rede sein.[1]) Jedenfalls sind in seinem geschichtlichen Wirken die Züge des Weltherrschers, nicht die des Welterlösers die primären und entscheidenden. Die Orakel, die ihm zuteil werden, insbesondere das seines Vaters Zeus Ammon, gehen durchaus auf seine Bestimmung und Würde als Weltherrscher, die in dem übermenschlichen Maß seiner Kraft und Größe begründet ist. Daß dieser Weltherrscher zugleich der größte Weltkulturbringer ist, steht hiermit nicht im Widerspruch.

Noch unzweideutiger und bestimmter ergibt sich der vorwiegend griechische Charakter des Herrschaftsideals, vor allem gerade auch der in der Soterbenennung zum Ausdruck gelangenden Anschauung für das Königtum der unmittelbaren Nachfolger Alexanders. Wir sind hier in der günstigen Lage, auf festem geschichtlichem Boden zu stehen. Der Beiname Soter spielt in der Geschichte der Diadochen und Epigonen eine bedeutsame Rolle. Aber nichts weist in dieser — wir haben es im allgemeinen schon ausgesprochen — auf messianische Ideen des Orientes hin. Es handelt sich hier nicht um eine — nähere oder fernere — Zukunft, von der man erlösende Wirkung erwartet, sondern um die unmittelbare Gegenwart, die von der befreienden und errettenden Tätigkeit der Herrscher Zeugnis gibt. Entweder sind es einzelne Handlungen, bestimmte Wohltaten, befreiende Akte, in denen diese zutage tritt, oder es ist das gesamte politische Wirken des Herrschers, das eine neue Grundlage für die Existenz der einzelnen wie ganzer Gemeinden oder des Reiches im ganzen schafft. Un-

1) Gerade auch in der panegyrischen Darstellung des Kallisthenes (vgl. I^2 S. 389) fehlt jede Beziehung auf eine orientalische Soteridee. Ihre ausgesprochen panhellenische Tendenz beweist vielmehr eher das Gegenteil.

verkennbar ist hier die Verwandtschaft, in der der Soterbegriff zu dem Begriffe des Ktistes oder Oikistes, des Gründers oder Neugründers eines Staates steht, unzweifelhaft auch die Anknüpfung an echt griechische Vorstellungen von der Tätigkeit bestimmter Götter wie namentlich der Wirksamkeit der Heroen. „Nicht nur in freien Kampfspielen, auch in wahrer Not, in den Kämpfen um alle höchsten Güter, um Freiheit und Bestand des Vaterlandes waren die Heroen den Griechen zur Seite.“[1]) Von den im Glauben der späteren Geschlechter fortlebenden Heroen oder auch von den Göttern wurden jetzt die befreienden und errettenden Wirkungen auf die gegenwärtig lebenden Herrscher übertragen. In keiner Beziehung, so lautet sehr charakteristisch eine Stelle bei Cicero, tritt menschliche Tugend dem göttlichen Walten näher, als in der Gründung neuer Staaten oder der Errettung und Erhaltung schon gegründeter.[2]) Die sicherst bezeugte, auf einen unserer zuverlässigsten Gewährsmänner, Hieronymos von Kardia, zurückgehende Überlieferung in diesem Sinne ist die über die Ehrung des Antigonos und seines Sohnes Demetrios (Poliorketes) durch die Athener im Jahre 307[3]) — nach der Befreiung Athens von der Herrschaft des Kassandros. Der damals gefaßte Beschluß, den beiden Herrschern sakrale Ehren als Soteren zu widmen, ist völlig unzweideutig. Er besagt natürlich nicht, daß sich irgendwelche Zukunftserwartungen im orientalischen Sinne an die Gestalten des Antigonos und Demetrios anknüpften, sondern daß die Athener eine neue Begründung ihres Staates aus den befreienden und errettenden Händen der beiden Herrscher empfingen. Könnte noch über den griechischen Ursprung dieser Bezeichnung als Soteren irgendein Zweifel obwalten, so würde er durch die Tatsache ausgeschlossen werden, daß die Einrichtung der beiden neuen Phylen Antigonis und Demetrias die Herrscher in ausgesprochene Parallele zu den altheimischen eponymen Heroen des athenischen Staates stellte.[4])

Auch der Beiname Soter, den der erste Ptolemaeer führt, ist gewiß ähnlich begründet, wie die Benennung des Antigonos und Demetrios als Soteren durch die Athener. Nach einer bekannten,

1) Rohde, Psyche I² S. 195.

2) Cic. de re publ. I 12: „neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.“ Vgl. auch Cic. Tusc. I 32: „Quae est melior igitur in hominum genere natura quam eorum, qui se natos ad homines juvandos, tutandos, conservandos arbitrantur?“ (vgl. auch Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² S. 135, 4).

3) Diod. XX 46, 2. Vgl. auch Plut. Demetr. 10, oben S. 67.

4) Das gleiche gilt später von der Einrichtung der Phylen Ptolemais und Attalis (vgl. Polyb. XVI 25, 8f. Liv. XXXI 15, 6. Paus. I 5, 5. P.-W. II 2156f.).

bei Pausanias[1]) erhaltenen Überlieferung hat Ptolemaeos diesen Beinamen von den Rhodiern erhalten, wegen der Hilfe, die ihnen von ihm während ihrer Belagerung durch Demetrios Poliorketes zuteil geworden war. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß diese Ehrung durch die Rhodier überhaupt die Grundlage für die offizielle Führung dieses Namens durch den ersten ptolemaeischen Herrscher geworden ist. Sie steht doch zu sehr außerhalb des eigentlichen Regierungsbereiches des Ptolemaeos Soter. Größere Bedeutung hat anscheinend seine sakrale Ehrung im Kreise der Inselgriechen gewonnen. Ob die Ehren, die diese nach der Inschrift von Nikuria[2]) dem Ptolemaeos Soter erwiesen haben, ihm schon als Soter gewidmet worden sind, ist nach dem Wortlaut dieser Inschrift nicht ganz sicher zu entscheiden. Jedenfalls ist aber die befreiende politische Tätigkeit des Herrschers auch hier grundlegend für das Verhältnis, in dem der Nesiotenbund zu Ptolemaeos Soter steht. Es läßt sich somit zwar nicht bestimmt beweisen, aber die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der Beiname Soter zuerst im Kreise der Inselgriechen entstanden, dann im Zusammenhange mit dem Reichskulte, der dem ersten Ptolemaeer gerade auch als dem Befreier und Schutzherrn der Griechenwelt gewidmet worden ist, nach Aegypten übertragen und hier offiziell heimisch geworden ist. An sich wäre es wohl nicht unmöglich, daß für die spätere, offiziell in Aegypten geltende Benennung des Soter auch einheimisch-aegyptische Traditionen von Weissagungen einer herrlichen Zukunftszeit eine gewisse Rolle gespielt hätten.[3]) Aber für das Verhältnis der Griechen zu Ptolemaeos Soter, das, wie die Inschrift von Nikuria lehrt, für seinen Reichskult entscheidende Bedeutung gehabt hat, kommt ein solches Element messianischer Zukunftsweissagung sicher nicht in Betracht, denn in der erwähnten Inschrift wird unzweideutig nur die politisch befreiende, die heimischen Gesetze und die väterliche Verfassung wieder herstellende, die Abgabenlasten aufhebende Wirksamkeit des Ptolemaeos hervorgehoben. Von dem, was die Eigenart der orientalischen Zukunftserwartungen ausmacht, ist hier gar nicht die Rede.

Neben Ptolemaeos Soter ist es vornehmlich der zweite Seleukide, der durch den Beinamen Soter in seinem Herrschaftswirken charak-

---

1) I 8, 6. 2) Syll.[3] 390 (Syll.[2] 202).

3) Vgl. den von Erman, Literatur der Aegypter S. 151ff. veröffentlichten Papyrus Golenischeff. Norden, Geburt d. Kindes S. 54f. Eine Begründung des Sotertitels könnte man vielleicht auch in der zweimaligen Abwehr einer Aegypten drohenden Invasion durch Ptolemaeos suchen. Aber beweisen läßt sich eine solche Vermutung nicht.

terisiert wird. Wie eine unverdächtige Überlieferung aussagt[1]), hat er diesen Beinamen von einem Sieg über die Gallier erhalten. Auch hier ist die Benennung durchaus im Einklang mit der älteren griechischen Anschauung, die durch den Soternamen Ausdruck findet. Durch die besondere Beziehung zu Apollon, die in einer inschriftlich bezeugten Bezeichnung des Antiochos I. als Apollon Soter zur Geltung gelangt, zu dem Gotte, der — neben Zeus Soter — vor allem als der Erretter der Griechen von der gallischen Gefahr betrachtet wurde[2]), wird diese Bedeutung des Soternamens in helles Licht gerückt. Seine hellenische — wir dürfen wohl sagen: panhellenische — Begründung tritt uns vornehmlich darin deutlich entgegen, daß, wie die Soterinschriften zeigen, der Sieg über die Barbaren die Grundstimmung bedingt hat, aus der die Benennung des seleukidischen Herrschers als Soter und seine sakrale Ehrung hervorgewachsen sind. Die nämliche panhellenische Bedeutung des Sotertitels ist bei dem pergamenischen König Attalos I.[3]) so unverkennbar, daß es keiner längeren Ausführung hierüber bedarf. Als „Kämpfer für die Freiheit der Hellenen", wie ihn Polybios bezeichnet[4]), als Sieger über die Gallier hat Attalos ebenso wie Antiochos Soter den ehrenden Beinamen erhalten und auch bei seinem Sohne Eumenes[5]) ist gewiß der gleiche Anlaß für die Benennung anzunehmen.

Aus einem ähnlichen Grunde, als Retter der griechischen Kultur vor den umwohnenden Barbaren, ist wahrscheinlich auch der Begründer der griechisch-baktrischen Herrschaft, Diodotos, durch die Benennung als Soter ausgezeichnet worden.[6])

1) App. Syr. 65.

2) Vgl. namentlich Syll.³ 398. 402. 408 und die weiteren, von Pomtow, Klio XIV S. 270ff. veröffentlichten Texte zu den Soterien. Besonders interessant und wichtig ist es, daß in einem dieser Texte (nr. 4 Z. 4) der Sieg über die Gallier geradezu als ein *νίκημα* des Gottes bezeichnet wird. Vgl. auch die unter *Σωτήρια* im Ind. III zu Syll.³ und Ind. IV zu O. G. J. enthaltenen Hinweise.

3) O. G. J. 289. Inschr. v. Pergamon nr. 43. 44. 45.

4) Polyb. XVIII 41, 9.

5) O. G. J. 305. 308. 332. Vgl. im allgemeinen auch noch Stähelin, Gesch. d. kleinasiat. Galater² S. 13. 22. 69, 3. 72.

6) Dieser Gesichtspunkt tritt in dem hervor, was bei Polyb. XI 34, 5 der griechisch-baktrische Herrscher Euthydemos Antiochos dem Großen gegenüber ausführt. (Wie ich nachträglich bemerkte, beruft sich auch E. Meyer, Blüte u. Niedergang des Hellenismus in Asien, S. 48, auf diese Äußerungen des Euthydemos). Der Sotertitel des Diodotos findet sich auf Münzen, die spätere griechisch-baktrische Herrscher, Agathokles und Antimachos, zur Erinnerung an Diodotos geprägt haben (vgl. v. Sallet, Nachfolger Alex. d. Gr. in Baktrien und Indien S. 94f.). In den letzten Zeiten des griechisch-baktrischen Reiches scheint der Sotertitel allerdings zu einer reinen bedeutungslosen Form herabgesunken zu sein.

Wie schon bei der Ehrung des Antigonos und Demetrios im Jahre 307 durch die Athener, treffen wir auch im weiteren Verlauf der hellenistischen Geschichte als grundlegend für die Beilegung des Soternamens die Anschauung, daß durch bestimmte Akte der Befreiung wie durch die allgemeine Tätigkeit des Herrschers eine Neugründung des staatlichen Lebens bedingt sei.[1]

Die besondere Verwandtschaft des Sotertitels mit griechischen religiösen Vorstellungen ergibt sich — wir haben es vorher schon angedeutet — auch aus der Beziehung dieses Titels zu der gleichen Benennung griechischer Götter, vor allem des Zeus. Die rettende, helfende, neues Leben schaffende Tätigkeit des Gottes geht auf den Herrscher über, der zu ihm in einem besonderen Verhältnis steht, sein Wirken in seiner eigenen Person verkörpert. Man hat neuerdings für den Fall des Ptolemaeos Soter die Beziehung zu Zeus Soter bestritten.[2] Aber wie will man sonst die Tatsache erklären, daß in einem Verzeichnis der Priestertümer der seleukidischen Dynastie[3] die beiden ersten Könige dieser Dynastie als Seleukos Zeus Nikator und Antiochos Apollon Soter bezeichnet werden? Weist dies nicht darauf hin, daß hier das Wirken dieser Herrscher mit bestimmten Seiten der Tätigkeit der Götter in engste Verbindung gebracht wird?[4] Neuere Forscher haben allerdings gemeint, in dieser Benennung gerade den

1) So erhält der Seleukide Demetrios den Beinamen Soter wegen der Befreiung Babylons von der tyrannischen Herrschaft des Timarchos, zunächst von den Babyloniern und dann im weiteren Umfange seines Reiches (App. Syr. 47). Antiochos I. wird in einem ilischen Ehrendekret wegen seiner allgemeinen Verdienste um das Reich und seiner besonderen Pflege des Heiligtums der ilischen Athene als Wohltäter und Retter des Volkes von Ilion geehrt (O. G. J. 219), Antiochos IV. Epiphanes in einer babylonischen Inschrift (O. G. J. 253) als Retter von Asien und Gründer (Neugründer) der Stadt verherrlicht. In der Römerzeit werden dann die Verdienste einzelner Römer, wie Quinctius Flamininus, Mucius Scaevola, Pompejus um die Freiheit der griechischen Staaten und der ihnen gewährte Schutz gegen Ausbeutung und Unterdrückung ebenfalls durch die Benennung als Soter gefeiert (Plut. Tit. 16. Syll.[3] 592. O. G. J. 438. 439. J. G. XII 2, nr. 202 = Syll.[3] 751. J. G. XII 2 nr. 140 ff.).

2) Wilamowitz, Hellenist. Dichtung in d. Zeit d. Kallimachos I S. 25, 1. Er sagt: „Mit Zeus Soter hat dies (nämlich die Verehrung durch die Rhodier als Soter) nichts zu tun, den hätte niemand einmischen dürfen.“

3) O. G. J. 245.

4) Es kann hiergegen nicht angeführt werden, daß die Benennung des Zeus als Nikator und des Apollon als Soter sonst nicht gerade eine gewöhnlich vorkommende ist. Der Begriff des Nikator ist jedenfalls sachlich dem Wesen des Zeus, der als der siegspendende Gott galt (vgl. Preller-Robert, Gr. Mythol. I[4] S. 140), nicht fremd und die Verbindung der Soteridee mit Apollon ergibt sich ja unzweifelhaft sicher aus den Soterieninschriften, ebenso wie ihr spezifisch griechischer Charakter.

Einfluß orientalischer Anschauung vom Könige als der Inkarnation der Gottheit finden zu können.[1]) In Wahrheit bedeutet diese Gleichsetzung mit bestimmten Göttern nicht eine Aufgabe der den Königen eigenen irdischen Namen, ein völliges Aufgehen in die Gottheit, sondern nur den besonders starken Ausdruck der Verwandtschaft, in dem ihr Wirken mit dem der Götter steht, den auf das höchste gesteigerten schöpferischen Wert, den ihre Person für das Reich besitzt.[2])

Auch die Idee eines *σωτὴρ τῆς οἰκουμένης* ist wohl ursprünglich aus der Übertragung von der Polis auf die Oekumene entstanden und, wie der Gedanke der Oekumene selbst, in der Wurzel griechisch.[3]) Schon Caesar wird in diesem Sinne in einer Inschrift der Provinz Asien als „sichtbarer Gott und gemeinsamer Retter des menschlichen Lebens" gepriesen.[4]) Besonders deutlich tritt uns dieser griechische Ursprung der Auffassung in den Widmungsinschriften unter Kaiser Hadrian entgegen[5]), die sehr charakteristisch auch gerade die Bezeichnung als Ktistes, als Neugründer oder Neuschöpfer mit der Benennung als Soter verbinden. Der Glaube an das schirmende und segenspendende Wirken des Herrschers steht hier im engen Zusammenhange mit dem Glauben an das Reich, das in der schöpferischen Tätigkeit des Kaisers lebendig wird, dem alle politischen und kulturellen Einzelbildungen als abhängige Glieder eingefügt sind.

Es ist nun aber gewiß nicht zu bestreiten, daß die griechisch-hellenistische Soteridee sich mit dem orientalischen Errettergedanken vermischt hat. Allein diese Vereinigung ist nicht ursprünglich, sondern erst in späterer Zeit eingetreten. Wir werden sie, wenigstens in ihrer vollen Wirksamkeit, kaum vor dem Beginn der Kaiserzeit nachweisen können. Daß gerade damals diese Verbindung erfolgt ist,

---

1) Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. V S. 339f. Vgl. auch Kornemann, Klio I S. 82f.

2) Einen interessanten Beleg für die Beziehung des Sotertitels hellenistischer Herrscher zu Zeus Soter scheint mir eine Erzählung des Phylarchos bei Athen. VI 255a = Frg. 28M. zu bieten. Phylarch berichtet hier, daß die Athener auf Lemnos zum Dank für den Schutz, den ihnen Seleukos gegenüber einer Unterdrückung durch Lysimachos gewährt habe, dem Seleukos und seinem Sohne Antiochos Tempel gebaut hätten und bei Gastmählern den letzten Becher dem Seleukos Soter zutränken. Das knüpfte offenbar an die Sitte an, beim Mahle den letzten Becher dem Zeus Soter zu weihen (vgl. Preller-Robert, Gr. Mythol. I^4 S. 151, 3. Lehrs, pop. Aufs. S. 178). Der seleukidische Herrscher ist an die Stelle des Zeus Soter getreten. Seine Benennung als Soter steht in unverkennbarem Zusammenhange mit dem Soterbeinamen des Zeus.

3) Vgl. meine Ausführungen Hist. Bibl. VI S. 91. 4) Syll.^{3} 760 (^{2}347).

5) Vgl. meine Anm. 3 genannte Schrift.

können wir aus dem Verlauf der Ereignisse selbst, der hierdurch bedingten Stimmung begreifen. Aus einer Periode furchtbarster innerer Wirren und äußerer Gefahren, allgemeiner Unordnung und Verheerung ging die Sehnsucht nach Frieden, Eintracht und fester, sicherer Lebensordnung hervor. Die Sehnsucht erfüllte sich dann in dem Segens- und Friedensregiment des Kaisers Augustus, dessen Geburtstag zu einer „frohen Botschaft"[1]) für die ermüdete, sich vielfach dumpfer Verzweiflung hingebende Menschheit wurde. „Erde und Meer haben Frieden, die Städte blühen auf in Eintracht und Segen, alles Gute ist im Überflusse"[2]). Das „goldene Zeitalter", das „Reich des Saturnus" erscheint von neuem. So breitet sich eine messianischem Hoffen verwandte Stimmung aus. Astrologischer Glaube vereinigt sich mit ihr. An glückverheißende himmlische Konstellationen knüpft dieser Glaube die Hoffnung auf reichen Segen der Zukunft. Es ist die Stimmung, die in Virgils 4. Ekloge einen besonders lebendigen poetischen Ausdruck gefunden hat.[3]) Die Idee der Weltherrschaft und die der Welterrettung, eines allgemeinen Heiles, das für die Menschheit heranbricht, verbinden sich jetzt erst in vollem Maße. Ein göttliches Kind wird geboren, das berufen ist, die allgemeine Segenszeit der Welt zu bringen. „Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend."[4]) Ähnlich heißt es bei einem späteren Astrologen, der aber gewiß ältere Vorstellungen wiedergibt: „Er aber wird aus göttlichem Samen entspringen und groß sein und mit den Göttern verehrt werden und ein Weltherrscher sein und alles wird ihm gehorchen."[5])

So trafen letzthin, aber erst in allmählicher geschichtlicher Entwicklung, die verschiedenen Strömungen des Griechentums und des Orients in der Idee einer mit höchster, göttlicher Vollmacht ausgestatteten welterrettenden und weltbeherrschenden monarchischen Gewalt zusammen.

---

1) Beschluß der Provinz Asia über die Einführung des asianischen Kalenders O. G. J. 458.

2) Inschrift von Halikarnassos (Inscr. in the Brit. Mus. 894).

3) In schwunghafter, an weiten historischen Perspektiven reicher Darstellung ist sie ganz neuerdings behandelt worden von W. Weber, „Der Prophet und sein Gott" 1925. Ich vermag allerdings vielfach der Fülle der Gesichte, die uns hier geboten wird, nicht zu folgen.

4) Nach der Übersetzung bei Lietzmann, Weltheiland S. 3 v. 15ff.:
„Ille deum vitam accipiet divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem."

5) Boll, Aus d. Offenbarung Johannis S. 12ff. Norden, „Geburt des Kindes" S. 13f. S. 21.

In der Göttlichkeit vollendet sich die Monarchie des Altertums. In ihr gipfeln gleicherweise der orientalische absolute Charakter der monarchischen Institution als einer allgemeinen Verkörperung der Gottheit und die höchste Erhebung persönlichen Könnens und Schaffens zu einer alles staatliche Leben unbedingt beherrschenden Norm, wie sie uns in der griechisch-hellenistischen Anschauung entgegentritt.

Auch ein besonderes äußerliches Moment ist für die innere Entwicklung des monarchischen Gedankens nicht ohne Bedeutung gewesen. Es war der modernen Verhältnissen gegenüber noch wenig entwickelte Stand der Verkehrstechnik im Altertum. Die Durchdringung der großen und schwerfälligen Ländermassen mit den Organen und Maßnahmen einer möglichst überall gegenwärtigen Regierung wurde dadurch auf das äußerste erschwert. Um so wichtiger wurde nun die Vorstellung von einer mit überlegener Kraft und Weisheit die Geschicke der untertänigen Masse bestimmenden, göttliches Walten verkörpernden obersten Gewalt, die, was ihr fehlte an unmittelbarer Möglichkeit, in alle Lebensverhältnisse einzugreifen, durch die allgemeine, ihr innewohnende Idee der Erhabenheit und Macht zu ersetzen vermochte.[1])

Die monarchische Idee ist in ihrem absoluten und universalen Wesen ein besonders wirksamer Ausdruck und ein wichtiges Mittel der Vereinheitlichung des Lebens geworden, die in steigendem Maße dem späteren Altertum den Stempel aufgeprägt hat. Die ursprünglich in den beschränkten Kreisen politischen Lebens bestehende Freiheit verschwindet vor der überlegenen Macht der Einheit. Die Freiheit im Sinne der griechischen Polis mußte ja da überhaupt ihr Ende finden, wo die unmittelbare Ausübung der staatlichen Herrschaftsrechte aufhörte. Mit der Einheit umfassender politischer Bildungen eine Freiheit und Selbständigkeit des eigenen Lebens, zugleich in tätiger Teilnahme an gemeinsamen Aufgaben eines Reiches, zu verbinden ist dem Altertum nicht oder nur in sehr beschränktem Umfange gelungen. Wir dürfen wohl behaupten, daß seit der hellenistischen Periode sowohl in der Theorie wie in den tatsächlichen staatlichen Gestaltungen eine Beziehung zu dem Gesamtleben des Reiches im wesentlichen nur gewonnen wird in dem gleichmäßigen Verhältnis der Untertanen zur Person des Herrschers als des

---

1) Auf ein solches Regiment traf zu, was Kaiser Friedrich II. seiner Herrschaft zuschrieb, daß er zwar nicht überall persönlich gegenwärtig sein könne, daß er es aber potentialiter, d. h. der Idee nach sei. Vgl. meinen Hinweis Hist. Bibl. VI S. 106.

wahrhaft belebenden Mittelpunktes des Reiches, in der gleichmäßigen Abhängigkeit ihrer Existenz von seiner schöpferischen Wirksamkeit.[1]) Zwar fehlt es auch in der Literatur des Hellenismus nicht völlig an Hinweisen darauf, daß die Menschen der zur Herrschaft geeigneten Persönlichkeit die Herrschaft überlassen oder übertragen haben.[2]) Jedoch das sind Ausnahmen. Im allgemeinen gilt die Herrschaft, als der unmittelbare Ausfluß der persönlichen, über das gemeine Maß des Menschlichen hinausgehenden Fähigkeit, durchaus als eine von oben, nicht von unten begründete.

Das ethische Herrscherideal wird, wie es aus seiner ursprünglichen Begründung begreiflich ist, zum allgemeinmenschlichen Ideal, zum Ideal aller Mannestugend. Die Humanität soll in ihm ihre Krönung finden. Der wahre Herrscher muß alle Tugenden in sich vereinigen, die Weisheit, weil er über die höchsten Interessen der Menschheit zu befinden hat, die Gerechtigkeit, weil er über allen Gesetzen steht, die Besonnenheit, weil ihm alles erlaubt ist, die Tapferkeit, weil die Existenz der einzelnen wie der Gesamtheit von seiner Stärke abhängt.[3])

In mannigfachen Abwandlungen des im Grunde doch immer gleichen Gedankens, in den zahlreichen Bruchstücken von Fürstenspiegeln, die auf uns gekommen sind, in den Erzählungen von den Taten sagenhafter Helden oder als Herrscher auf Erden wandelnder Götter wird die helfende, rettende, Wohltaten und Segen spendende Tätigkeit des Herrschers, die den höchsten Ruhmestitel seiner Herrschaft, wie die innere Rechtfertigung für seine unumschränkte Gewalt bildet[4]), gepriesen. Seine väterliche, wahrhaft menschenfreundliche Fürsorge für seine Untertanen[5]), seine Frieden, Eintracht und

---

1) Auch im römischen Kaisertum tritt dies im Verlaufe der Entwicklung immer mehr hervor. Es ist der hellenistische Gedanke persönlicher Herrschaft, der den römischen Staatsgedanken in zunehmendem Maße überwuchert.

2) Vgl. z. B. Dio Chrys. XLIX, 3. In gewissem Sinne läßt sich auch Diod. V 71, 6 hier anführen.

3) Dio Chrys. III 10 = LXII 3.

4) Vgl. Muson. rel. ed. Hense 8 S. 32f.; weiter z. B. auch Aristeasbrief 249. 281 Wendl.

5) Vgl. z. B. Dio III 39. Muson. rel. ed. Hense 8 S. 37, Diod. V 72, 2, III 61, 4, Pollux I 40f. Die *φιλανθρωπία, ἐπιείκεια, ἐπιμέλεια, πρόνοια, φροντὶς τῶν ἀρχομένων* usw. werden häufig betont. Ich füge zu den schon erwähnten nur noch einige Stellen hinzu: Dio I 18, 20, 21, III 43, IV 43f., XLIX 3, Muson. rel. ed. Hense 8 S. 39, Aristeasbrief 265, 290 Wendl. Bei Suid. u. *βασιλεία* heißt es, man müsse *τὰς σὺν λόγῳ καὶ φιλανθρωπίᾳ τῶν εἰσφορῶν ἀπαιτήσεις ὥσπερ κηδεμονίαν τιμᾶν*.

Ordnung stiftende Wirksamkeit[1]) werden immer von neuem hervorgehoben.

Die Theorie ist hier zum Teil den tatsächlichen geschichtlichen Verhältnissen wesentlich vorausgeeilt, so sehr sie auch an Alexanders Weltregiment eine entscheidende Orientierung gefunden hatte. Die Kämpfe und Wirren der Diadochenzeit boten nur einen beschränkten Spielraum für die Entstehung jenes universalen Herrschaftsideals, das erst in der römischen Kaiserzeit einen geeigneten Boden für seine Verwirklichung fand. Aber gerade diese Theorie zeigt uns unverkennbar diejenigen Züge, die dem Leben des späteren Altertums überhaupt sein eigenartiges Gepräge verleihen, die Idee eines die Menschheit zu einer Einheit des Lebens verbindenden zivilisatorischen Zusammenhanges und zugleich die weitverbreitete und tief gewurzelte Überzeugung von der Unfähigkeit dieser Menschheit, durch selbständige Entfaltung ihrer eigenen Kräfte die Güter dieser Kulturgemeinschaft zu gewinnen und sich zu erhalten.

Die monarchische Anschauung verbindet sich nun weiter in höchst charakteristischer Weise mit der rationalistisch-technischen Grundauffassung des Lebens, deren grundlegende Bedeutung für den Hellenismus wir schon eingehend betrachtet haben. Es sind allein einzelne höchststehende Persönlichkeiten von überlegener Einsicht und Kraft, denen alle Initiative der Lebensgestaltung zukommt. Sie sind eben deshalb nicht bloß die Wohltäter, sondern auch die Beherrscher der Menschen. Wenn vermöge des rationalistischen Grundzuges des geistigen Wesens in der hellenistischen Periode gerade die technischen Erfindungen als besonders wichtige Voraussetzungen aller höheren menschlichen Kultur gelten,[2]) so prägt sich ihre Bedeutung vor allem in der Stellung der Erfinder aus. Diese sind zugleich große und mächtige Könige. In den Berichten von ihnen dürfen wir Zeugnisse der monarchischen Weltanschauung sehen, die das Leben des späteren Altertums beherrscht.

Nirgends tritt uns der Einfluß dieser allgemeinen Auffassung deutlicher entgegen als in der Wandlung der Ansichten über die Entwicklung der menschlichen Zivilisation. Im Gegen-

---

1) Vgl. z. B. Plut. de fort. Alex. I, 6, Muson. rel. ed. Hense 8 S. 37. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Wirksamkeit, die bei Diod. III 64, 7 dem Dionysos beigelegt wird: *συλλύοντα τὰ νείκη τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλὴν εἰρήνην κατασκευάζ ειν.* Vgl. auch die in der Titulatur des Idealherrschers bei Pollux I 41 sich findenden Bezeichnungen *εἰρηνικός, εἰρηνοποιός, εἰρηνοφύλαξ,* Aristeasbrief 291 Wendl. usw.

2) Vgl. S. 186f.

satz zu der älteren Anschauung von einem vergangenen paradiesischen oder goldenen Zeitalter bestand in Griechenland, etwa seit der Zeit der Sophistik, die in bezeichnender Umgestaltung des Prometheusmythos ausgebildete Vorstellung, daß die Menschheit allmählich durch eine tiefere Einsicht in die Naturkräfte und durch deren technische Ausnutzung für die gemeinsamen Bedürfnisse der Menschen sich aus einem rohen, unzivilisierten Dasein zu einer höheren Zivilisation emporgearbeitet habe.[1]) Die Zeit selbst und die in ihrem Verlaufe sich immer stärker entwickelnde Erfahrung erschienen einer solchen Auffassung als die vornehmsten Lehrmeisterinnen der Menschen.[2]) Die Zeit gewann also hier schon im antiken Denken eine ähnliche Bedeutung für die Entwicklung der Zivilisation wie in der modernen evolutionistischen Ansicht. Die höhere Zivilisation galt somit als ein allgemeines Werk der menschlichen Vervollkommnung, die prometheische Kunst wurde gewissermaßen als eine Errungenschaft oder ein Besitz der Menschheit im ganzen betrachtet.[3]) Diese Ansicht von der Entwicklung der menschlichen Zivilisation, die wohl eine besonders wirksame und für die Folgezeit maßgebende litera-

---

1) Vgl. hierzu im allgemeinen auch Rohde, Gr. Roman S. 201f. Anm. 2. Etwas anders als die hier vertretene Ansicht ist die Auffassung von Wilamowitz, Platon I 657, 2.

2) Das ist es, was der Tragiker Moschion frg. 7 N. (Stob. ecl. I 8, 38 W.) v. 19ff. so ausdrückt:

> „Ἐπεὶ δ' ὁ τίκτων πάντα καὶ τρέφων χρόνος
> τὸν θνητὸν ἠλλοίωσεν ἔμπαλιν βίον,
> εἴτ' οὖν μέριμναν τὴν Προμηθέως σπάσας,
> εἴτ' οὖν ἀνάγκην εἴτε τῇ μακρᾷ τριβῇ
> αὐτὴν παρασχὼν τὴν φύσιν διδάσκαλον usw.

Vorher herrschte nach Moschion ein rohes, tierähnliches Leben, wie es auch schon Kritias in seinem Drama „Sisyphos" geschildert hatte (frg. 25 Diels). Ganz ähnlich spricht Diod. I 8 davon, daß der ἄτακτος und θηριώδης βίος allmählich durch den Einfluß der Erfahrung (ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους § 7) umgebildet und durch die Erfindung von allerlei Künsten und Fertigkeiten, für die das Bedürfnis selbst die Anweisung gegeben habe (τὴν χρείαν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις) auf eine höhere Kulturstufe emporgehoben worden sei. Die nämliche Anschauung, nur in kürzerer Ausführung, kehrt wieder Diod. II 38, 2. Auch bei Lucrez (de rer. nat. V 925ff.) und in den Tzetzesscholien zu Hesiods Erga v. 42ff. (angeführt von Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philosophie S. 411ff.) liegt eine verwandte Auffassung zugrunde, nur daß sie hier eine Umbiegung in der Richtung erfahren hat, daß die Begründung äußerer Kultur durch die Erweckung von allerlei Bedürfnissen auch die Begierden erweckt und Verweichlichung eingeführt hat (ähnlich Diod. I 45, 1 von der Überfluß und Luxus hervorrufenden Wirksamkeit eines einzelnen Gesetzgebers Menes).

3) In den schon angeführten Tzetzesscholien werden die Menschen προμηθέστεροι γεγονότες genannt.

rische Vertretung durch Demokrit fand[1]), wurde nun aber immer mehr durch eine andere verdrängt. Danach war der Aufstieg der Menschen zu einer vollkommeneren Lebensgestaltung nicht der selbständigen Entwicklung allgemeiner menschlicher Erkenntnis und Erfahrung, sondern der höheren Einsicht einzelner Persönlichkeiten zu verdanken.[2]) Die Grundlagen und Fortschritte der Zivilisation wurden als ein Geschenk dargestellt, das große Weise und Herrscher der Vorzeit den Menschen gemacht haben.[3])

In sehr eigentümlicher Weise verknüpfte einer der bedeutendsten Vertreter der griechisch-römischen Stoa, Poseidonios, die populäre Anschauung von einem goldenen Zeitalter, einem ursprünglichen glückseligen Lebenszustand mit der Auffassung von einer Emporentwicklung der Menschheit durch die segenspendende und das Leben ordnende Wirksamkeit bedeutender, durch ihre Weisheit hervorragender Persönlichkeiten.[4]) Nach seiner Darstellung lebten in jenem goldenen Zeitalter die Menschen unter der Herrschaft der Weisen. Unter ihrem Schutze und unter ihrer Leitung waren sie glücklich. Als die ursprüngliche Unschuld des Lebens immer mehr den einreißenden Lastern wich, gaben die Weisen Gesetze, um durch feste Ordnungen des Lebens die Leidenschaften zu bändigen und ein gesichertes Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen. Aber darauf beschränkte sich ihr Wirken nicht. Auch alles, was für die äußere Zivilisation des Menschengeschlechtes notwendig war, was der technischen Gestaltung des Lebens, seinem Schutz gegen äußere Unbilden diente, lehrten sie die ihrer Leitung untergebenen Menschen, die aus sich heraus diese Erfindungen nicht zu machen imstande waren.[5])

---

1) Ein ähnlicher Gedanke war auch schon von Xenophanes von Kolophon ausgesprochen worden: Frg. 18 D.: „*οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*“ Wenn hier auch die Götter noch als Helfer der Menschen auftreten, so ist doch das Entscheidende die im Verlaufe der Zeit sich entwickelnde eigene Tätigkeit der Menschen.

2) Wenn Berosos (frg. 1, 3) ausdrücklich hervorhob, daß seit der Zeit des Gesetzgebers Oannes nichts Neues mehr erfunden worden sei, so war dies bezeichnend für die allgemeine, oben charakterisierte Anschauung.

3) Eine gewisse Grundlage für eine solche Ansicht wurde schon in der älteren Auffassung durch die hohe Schätzung der Bedeutung gesetzgeberischer Persönlichkeiten gewährt. Populäre Mythen, wie der Prometheusmythos, mochten ebenfalls eine Anknüpfung bieten. Das Bezeichnende ist wieder die systematische Durchführung der Anschauung.

4) Senec. ep. 90. Vgl. auch Sext. Empir. IX 28. Hirzel, Agraphos Nomos, S. 86, 2. 91, 2.

5) Auch der merkwürdige Abschnitt, der sich bei Strabo XVI 760 ff. über Moses findet, trägt das Gepräge dieser poseidonischen Anschauung, wenngleich

Selbst solche Vorstellungen, die wegen ihrer allgemeinen Geltung als notwendig mit dem menschlichen Wesen verbunden angesehen werden konnten, wie die religiösen Anschauungen und die darauf begründeten Einrichtungen, wurden in Erzählungen, die von den Taten der großen Gesetzgeber der Urzeit handeln, auf deren Lehre und Anleitung zurückgeführt.[1])

Die äußere Gestaltung der allgemeinen Weltverhältnisse hat natürlich auch diese Umwandlung der Auffassungen vom Gang menschlicher Zivilisation stark beeinflußt. Die rationalistischen Erzählungen und Deutungen von den Taten der Götter, die als Erfinder, Gesetzgeber und starke Herrscher die Wohltäter der Menschheit geworden sind, was sind sie anders als Spiegelungen einer im Zeichen der Monarchie stehenden Weltgeschichte?

Zweites Kapitel.

Die Grundzüge des hellenistischen Staates.

Der hellenistische Staat beruht ursprünglich im wesentlichen auf zwei Grundlagen.

Er ist durch makedonische Eroberung geschaffen und gründet sich somit auf das Herrenrecht des Siegers, über das von ihm eroberte Land und seine unterworfene Bevölkerung zu verfügen. Das Land ist ein durch den Speer gewonnenes Land (*δορίκτητος χώρα*), das als solches kein selbständiges politisches Existenzrecht hat, sondern durchaus von der Herrengewalt des Siegers abhängig ist. Das gleiche gilt von der Bevölkerung, die ebenfalls dem Herrenrechte des Siegers untertan ist. In Alexanders Herrschaft war mit der Vollendung der Eroberung Asiens der Gegensatz zwischen Siegern und Besiegten zurückgetreten hinter der Idee und den Institutionen des einheitlichen Weltreiches. Nach dem Tode des Weltherrschers aber war jener Gegensatz von neuem zur Geltung gelangt.

Norden, Festgabe für A. v. Harnack S. 292ff. es wahrscheinlich gemacht hat, daß als primärer Autor hier Polybios zugrunde liegt (vgl. Strabo I 2, 15 p. 23f.). Die aus Polybios angeführte Bemerkung: „*οὕτω δὲ καὶ τῶν θεῶν ἕνα ἕκαστον, τῶν χρησίμων τινὸς εὑρετὴν γενόμενον, τιμᾶσθαι*“ zeigt den echten Vertreter aufgeklärter Geschichtsauffassung.

1) Einzelne Belege aufzuzählen, ist wohl kaum nötig; zum Teil sind sie auch schon früher angeführt worden. Bemerkenswert ist, daß in den beiden Isisinschriften von Jos (J. G. XII 5 nr. 14 v. 35f.) und von Andros (J. G. XII 5 nr. 739 v. 114f.) sogar die naturrechtliche Begründung des Guten und Bösen auf die Anweisung der Isis zurückgeführt wird.

Das makedonische Heer verfügte über die Provinzen des Reiches. Diese wurden zunächst noch als Statthalterschaften des großen Alexanderreiches betrachtet. Ihre Verteilung erfolgte in der Form der Unterordnung unter eine einheitliche Reichsgewalt. Aber sie wurden zugleich von Anfang an als besondere Herrschaftsgebiete angesehen, die den an der Spitze des Heeres stehenden Feldherrn wegen ihrer besonderen Tüchtigkeit und der Dienste, die sie unter Alexander geleistet hatten, zukamen.[1]) Wir finden vorläufig keine Anknüpfung an den kosmopolitischen Reichsgedanken Alexanders. Verschiedene, durch persönliche Herrschereigenschaften und Verdienste wesentlich gleichberechtigte Rivalen standen nun neben- und gegeneinander.[2]) In den Kämpfen, die so um das Erbe Alexanders entbrannten, entschied dann endgültig das Recht des Siegers.[3])

Mit der makedonischen Grundlage der hellenistischen Herrschaftsbildungen ist von vornherein ein anderes Element verbunden, das wir als das eigentlich hellenistische bezeichnen können. Es hat seine Wurzel in der individualistischen Ausprägung griechischer Kultur. Diese hat den geistigen Boden geschaffen, auf dem der Ehrgeiz starker Herrschernaturen, wie es die Diadochen waren, sich in weitestem Maße entfalten und bewegen konnte. Wie in der italienischen Renaissance der Staat durch die überlegene Herrscherkunst des einzelnen Individuums begründet und gestaltet

---

1) Diod. XIX 55, 3: *οὐκ ἔφησεν* (sc. *Σέλευκος*) *ὀφείλειν ὑπὲρ ταύτης τῆς χώρας ὑπέχειν εὐθύνας, ἣν Μακεδόνες αὐτῷ δεδώκασι διὰ τὰς γεγενημένας ἐξ αὐτοῦ χρείας Ἀλεξάνδρου ζῶντος.*

2) Die Gegner des Antigonos machen es unmittelbar vor der Schlacht bei Ipsos diesem zum Vorwurf, *ὅτι πλεονέκτης ἐστὶ καὶ πᾶσαν ἀρχὴν ἀκοινώνητον ποιεῖ,* Diod. XX 106, 4.

3) Schon i. J. 311 heißt es von Kassandros, Lysimachos und Ptolemaeos ebenso wie von Antigonos: (*ἕκαστος*) *τὴν ὑφ' ἑαυτὸν τεταγμένην χώραν εἶχεν ὡσανεί τινα βασιλείαν δορίκτητον,* Diod. XIX 105, 4. Ptolemaeos betrachtet nach der Abwehr des Angriffes des Antigonos i. J. 305 Aegypten jetzt als endgültig durch die Entscheidung der Waffen ihm zugefallenes Land (*νομίσας δορίκτητον ἔχειν τὴν χώραν*), Diod. XX 76, 7. Nach der Entscheidung bei Ipsos wird der gemeinsame Sieg über Antigonos als die Grundlage für die besonderen Herrschaftsrechte der Sieger bezeichnet, Diod. XXI 1, 5. (Ptolemaeos macht gegenüber Seleukos geltend, *ὅτι . . . οὐδὲν αὐτῷ μετέδωκαν οἱ βασιλεῖς τῆς δορικτήτου χώρας* und Seleukos *δίκαιον εἶναι τοὺς τῇ παρατάξει κρατήσαντας κυρίους ὑπάρχειν τῶν δορικτήτων.*) Wir finden an allen diesen hier und in den vorhergehenden Anmerkungen erwähnten Stellen die nämliche Sachkunde, scharfe Beobachtung und treffende Beurteilung der politischen Situation, die wir auf den Hauptgewährsmann Diodors in diesen Partien, Hieronymos von Kardia, zurückführen dürfen (vgl. auch die in anderem Zusammenhange schon angeführte charakteristische Stelle Arrians succ. Alex. 34).

wird und dessen persönlichen Lebenszwecken dient, so wird in der hellenistischen Periode das kluge und starke Individuum der Schöpfer des Staates. Das persönliche Prinzip der Staatsbildung hat bereits im Reiche Alexanders das makedonisch-nationale Fundament seines Königtums völlig umgestaltet. Es hat gerade in der Persönlichkeit des Welteroberers eine unvergleichliche geschichtliche Kraft gewonnen, die auf seine Nachfolger, sobald sie in sein Erbe eintreten, einen ungeheuren Einfluß ausübt. Die Diadochen halten zwar an der makedonischen Grundlage ihrer eigenen Herrschaftsstellung fest. Aber unzweideutig vollzieht sich bei ihnen die entscheidende Hinwendung zum hellenistischen Herrschaftsideal. Sie leiten ihre Gewalt vor allem von dem inneren Recht der eigenen Herrscherpersönlichkeit ab, nicht von ihrer Eigenschaft als Beauftragte oder Vertreter des makedonischen Volkes, wenn sie auch die formale Sanktion ihres Handelns durch die makedonische Heeresversammlung nicht verschmähen.[1]) Die Fähigkeit, Heere zu befehligen und politisch erfolgreich tätig zu sein, gewährt das Recht, die Herrschaft zu erwerben und auszuüben.

Es ist außerordentlich bezeichnend, daß diese Herrschaftsgewalt, noch bevor sie durch Annahme des Königstitels in vollem Maße als königliche ausgestaltet wurde, durch die sakrale Ehrung, die sie empfing, zu göttlicher oder gottähnlicher Höhe erhoben wurde. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß schon um das Jahr 315 der Bund der Inselgriechen von Antigonos gegründet worden ist und ihm als seinem Begründer einen Kult dargebracht hat. Mochte auch der äußeren Form nach die Initiative hierzu bei den Inselgriechen selbst liegen, so läßt doch — ganz ähnlich, wie bei dem Verhältnis der kleinasiatischen Städte zu Alexander[2]) — der enge Zusammenhang, in dem der Bund der Inselgriechen mit der eigensten Politik des Antigonos selbst stand, die Vermutung als unabweisbar erscheinen, daß auch die sakrale Ehrung, die ihm zuteil wurde, durch diese Politik bedingt war. Sie sollte gewiß für ihn, wie vorher für Alexander, der Ausdruck einer Gewalt sein, die ihr göttliches Recht in sich selbst, in der gottähnlichen Überlegenheit der Herrscherpersönlichkeit trug.

1) Ptolemaeos deutet dies bereits in den Verhandlungen der makedonischen Führer, die nach dem Tode Alexanders stattfinden, an (bei Justin. XIII 2, 12), und noch entschiedener wird dieser Gesichtspunkt von Kassandros betont, Diod. XVIII 49, 1: *δεινὸν ἡγούμενος* (sc. *Κάσσανδρος*) *εἰ τὴν τοῦ πατρὸς ἡγεμονίαν ὁ μὴ προσήκων κατὰ γένος διαδέξεται καὶ ταῦθ' υἱοῦ δυναμένου πραγμάτων ἡγεῖσθαι καὶ δεδωκότος ἤδη πεῖραν ἱκανὴν ἀρετῆς τε καὶ ἀνδρείας.* Hier sehen wir besonders deutlich, wie das dynastische Element auf diesem Boden rein individualistischer Machtbestrebungen emporwächst. 2) I² S. 350.

Auch die Annahme der Königswürde, die den selbständigen Charakter der neuen Herrschaft zur Vollendung brachte, wird in unserer besten Tradition der Initiative der sich auf ihr eigenes Recht stützenden Diadochen zugeschrieben. Daß diese dabei Wert darauf legten, eine Bestätigung ihrer Würde durch den begrüßenden Zuruf der makedonischen Heeresversammlung zu erhalten, ist an sich wahrscheinlich und dürfen wir auch bestimmten Andeutungen der Überlieferung entnehmen.[1])

Eine bestimmte Begrenzung liegt nicht im Wesen der hellenistischen Herrschaft. Sie ist nicht an ein bestimmtes Land oder Volk gebunden. Die Welt ist für das Individuum da. Die Idee des Herrschaftsbesitzes, der auf dem Rechte der Eroberung beruht (der *δορίκτητος χώρα*), kann an sich von neuem eine Verbindung mit der Weltherrschaft eingehen, wenn der Träger der Herrschaft stark und mächtig genug ist, alle Rivalen zu überwinden und sich zu unterwerfen. Die Weltherrschaftstendenzen sind auch in der Welt des Hellenismus nicht völlig erloschen. Wenn diese aber tatsächlich

1) Die Überlieferung über die Annahme des Königstitels durch die Diadochen ist erhalten bei Diodor XX 53. Plutarch Demetr. 17f. Appian Syr. 54. Justin XV 2, 10ff. Kromayer (in der Besprechung der ersten Auflage dieses Bandes, Deutsche Lit.-Ztg. 1912 S. 2667f.) hat gemeint, ich hätte meiner Theorie von dem „unbedingten Rechte des starken und mächtigen Individuums“ zuliebe eine unzutreffende Beurteilung der Überlieferung vertreten. Es scheint deshalb geboten, ihren Bestand möglichst klarzustellen. Diodors Bericht § 2ff. läßt die entscheidende Initiative der Herrscher deutlich erkennen: *ὁ δ' Ἀντίγονος πυθόμενος τὴν γεγενημένην νίκην καὶ μετεωρισθεὶς ἐπὶ τῷ μεγέθει τοῦ προτερήματος διάδημα περιέθετο καὶ τὸ λοιπὸν ἐχρημάτιζε βασιλεύς, συγχωρήσας καὶ τῷ Δημητρίῳ τῆς αὐτῆς τυγχάνειν προσηγορίας καὶ τιμῆς. ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὐδὲν τῇ ψυχῇ ταπεινωθεὶς διὰ τὴν ἧτταν καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἀνέλαβε τὸ διάδημα καὶ πρὸς ἅπαντας ἀνέγραφεν ἑαυτὸν βασιλέα. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ οἱ λοιποὶ δυνάσται ζηλοτυπήσαντες ἀνηγόρευον ἑαυτοὺς βασιλεῖς, Σέλευκος μὲν προσφάτως τὰς ἄνω σατραπείας προσκεκτημένος, Λυσίμαχος δὲ καὶ Κάσσανδρος τὰς ἐξ ἀρχῆς δοθείσας μερίδας διατηροῦντες.* Es handelt sich hier nicht darum, daß in dem kurz zusammenziehenden Berichte Diodors die Ausrufung durch das makedonische Heer übergangen sein könnte — diese Annahme ist gewiß nicht unmöglich —, sondern daß nach dem unzweideutigen Wortlaut der Anstoß zu der Annahme des Königstitels von Antigonos selbst ausgeht. Diodor befindet sich hier durchaus im Einklang mit seiner früheren offenbar auf Hieronymos von Kardia zurückgehenden Darstellung von dem immer klarer hervortretenden Streben des Antigonos nach der Erringung der Königswürde (Diod. XIX 93, 4 und namentlich 100, 1). Auch die Initiative des Ptolemaeos wird ebenso hervorgehoben. Die Darstellung Plutarchs stellt, wie nicht bestritten werden kann, gegenüber der Diodors eine minderwertige Überlieferung dar, höchstwahrscheinlich eine durch Duris vorgenommene Umbildung der Erzählung des Hieronymos in das Anekdotenhafte und Theatralisch-Effektvolle. (Vgl. auch die treffende Würdigung bei Nietzold, Überlieferung der Diadochengeschichte bis zur Schlacht bei Ipsos, S. 116f.) Wenn es bei

durch das Nebeneinanderbestehen verschiedener großer Reiche, die sich das Gleichgewicht halten, charakterisiert wird, so erklärt sich dies daraus, daß die einzelnen Herrscherpersönlichkeiten und dann weiter die Dynastien sich in ihrer politischen und militärischen Leistungsfähigkeit untereinander die Wage halten. Begreiflicherweise bilden sich in der Entwicklung dieser Herrschaften die besonderen Zusammenhänge immer mehr aus, die eine stärkere Zusammengehörigkeit der in einem bestimmten Staate vereinigten Ländergebiete und Bevölkerungselemente bedingen. Auch orientalische Traditionen, die im Laufe der Zeit wieder größere Bedeutung gewinnen, kommen hierbei zur Geltung. Aber das ursprüngliche Wesen des Staates wird hierdurch nicht in Frage gestellt.

Es bleibt also dabei: wie der hellenistische Staat überhaupt, so baut sich auch das hellenistische System des Gleichgewichtes der Mächte auf individualistischem Fundamente auf. Der hellenistische Staat hat — mit Ausnahme des neumakedonischen Königtums — keinen nationalen Charakter.[1] Die geschlossenen Macht-

---

Plutarch (c. 18 Anf.) im Anschluß an die Begrüßung des Antigonos durch Aristodemos heißt: *ἐκ τούτου πρῶτον ἀνεφώνησε τὸ πλῆθος Ἀντίγονον καὶ Δημήτριον βασιλέας*, so wird eben dieser Bericht von der Begrüßung durch die Menge durch seine enge Verflechtung mit der Aristodemosanekdote entwertet. Was dann weiter die Vorgänge in Aegypten anlangt, so lassen die Worte bei Plutarch: „*ὡς μὴ δοκεῖν τοῦ φρονήματος ὑφίεσθαι διὰ τὴν ἧτταν*“ noch die ursprünglich gleiche Quelle wie bei Diodor (*ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὐδὲν τῇ ψυχῇ ταπεινωθεὶς διὰ τὴν ἧτταν*) erkennen, zugleich aber einen gewissen Unterschied, vielleicht eine Umbildung der ursprünglichen Tradition, insofern als an Stelle des Ptolemaeos selbst seine Umgebung oder sein Heer zu treten scheint. Die Berichte Justins und Appians sind wohl durch die auf Duris zurückgehende Umgestaltung der durch Hieronymos vertretenen Überlieferung nicht beeinflußt. Daß sie letzthin auch von Hieronymos abzuleiten sind, wird durch einzelne Übereinstimmungen mit Diodor wahrscheinlich, vgl. namentlich Just. XV 2, 10: „hac victoria elatus Antigonus usw.“ mit Diod.: „*ὁ δ' Ἀντίγονος πυθόμενος τὴν γεγενημένην νίκην καὶ μετεωρισθεὶς ἐπὶ τῷ μεγέθει τοῦ προτερήματος*“. Wenn dann Justin fortfährt: „regem se cum Demetrio filio appellari a populo jubet“ (sc. Antigonos), so mögen in diesen Worten die beiden Momente, die in der ursprünglichen Tradition enthalten waren, die entscheidende persönliche Initiative des Antigonos und die bestätigende Begrüßung des makedonischen Heeres, allerdings in der Kürze dürftigen Auszuges, doch im wesentlichen noch wiedergegeben sein. Wir werden also — um diese quellenkritische Analyse zusammenzufassen — den diodorischen Bericht wohl durch die andern, namentlich den Justins und Appians, ergänzen dürfen, aber der Erzählung Diodors für die Erkenntnis des ausschlaggebenden Faktors bei der Begründung des Königtums der Diadochen den Vorrang zuerkennen müssen.

1) Ranke hat mit seinem genialen Blick diesen Unterschied der hellenistischen Staatenwelt von der modernen schon bestimmt erkannt und klar ausgesprochen (in den Schlußbemerkungen der Abhandlung über die großen Mächte).

bildungen der hellenistischen Zeit, namentlich die Wirtschaftspolitik der Ptolemaeer, die man treffend mit dem modernen Merkantilismus verglichen hat, bieten wohl dem äußeren Scheine nach eine Analogie zu den nationalen Mächten der Neuzeit. Aber dieser Schein täuscht. Auch der Merkantilismus hellenistischer Wirtschaftspolitik ruht nicht auf nationaler Grundlage. Er ist vielmehr mit Recht als ein fiskalischer bezeichnet worden.[1])

Durch die Begründung auf die Person des Herrschers steht das hellenistische Königtum in innerer Verwandtschaft mit der griechischen Tyrannis.[2]) Besonders die große westgriechische Tyrannis eines Dionysios und Agathokles von Syrakus läßt diese Verwandtschaft deutlich erkennen, wie gerade in der Anfangszeit des Hellenismus auch dem Namen nach sich der Übergang der sizilischen Tyrannenherrschaft zum Königtum vollzieht. Allerdings hat der Staat der Diadochen gegenüber der Tyrannis — trotzdem diese eine gewisse nationale Zusammenfassung des Westgriechentums vertritt — den Vorzug einer größeren Geschlossenheit und stärkeren Sicherheit der Entwicklung. Dies ist vor allem darin begründet, daß jene sich auf dem Boden der Polis erhebt und somit die Traditionen stadtstaatlichen Lebens von vornherein gegen sich hat. Dagegen die großen östlichen Monarchien bauen sich auf ausgedehnten (orientalischen) Herrschaftsgebieten und Jahrhunderte alten, mit diesen verknüpften Herrschaftsüberlieferungen auf. Dazu kommt ein weiterer wichtiger Vorzug. Das hellenistische Königtum ist zwar selbst nicht national, aber es besitzt im makedonischen Heere ein starkes, ursprünglich nationales Fundament seiner Gewalt, das zugleich ein Träger tief gewurzelter monarchischer Überlieferungen ist.

Die Bedeutung des makedonischen Elementes für den hellenistischen Staat ist sehr hoch einzuschätzen. Zwar hat es seinen selbständigen nationalen Charakter nur in dem insbesondere durch Antigonos Gonatas neubegründeten makedonischen Staate bewahrt. In den großen Monarchien des Ostens ist es zu dem politisch und gesellschaftlich bevorrechteten hauptsächlichen Werkzeuge persönlich-dynastischer Herrschaftsgewalt geworden. Durch das Aufgeben des Zusammenhangs mit der Heimat hat es seine ursprüngliche Bodenständigkeit verloren, wenn auch die Seleukiden und Ptolemaeer durch umfassende Ansiedlungen die Makedonen in ihren neuen Reichen heimisch zu machen versuchen. Aber trotzdem

1) Wilcken in Schmollers Jahrbuch XLV 2 S. 79. Vgl. auch schon seine Grundzüge der Papyruskunde S. 266.

2) Vgl. auch Wilamowitz, Staat u. Gesellsch. d. Griechen² S. 170.

bildet dieses makedonische Element immer noch die politische und militärische Stärke des hellenistischen Staates. Die Seleukiden und Ptolemaeer haben offenbar auch die Wichtigkeit der makedonischen Grundlage ihrer Herrschaft erkannt und sich geflissentlich selbst als Makedonen bezeichnet.[1]) Auch die individualistische Herrschaft des Diadochenkönigtums, die an Stelle der nationalen makedonischen Monarchie getreten ist, und das den Zwecken dieser Herrschaft dienstbare Söldnertum und Beamtentum, in das sich das makedonische Volk verwandelt hat, lassen noch etwas von der ursprünglichen staatenbildenden Kraft des Makedonentums erkennen.

Das persönliche Recht des herrschenden Individuums, auf das sich der hellenistische Staat aufbaut, geht über auf sein Geschlecht, pflanzt sich in diesem fort. Es wird zum Rechte der Dynastie.

Das Prinzip des dynastischen Staates ist ein charakteristisches Erzeugnis der hellenistischen Periode, wenn es auch in der griechischen Tyrannis schon eine gewisse Vorstufe hat. Es ist ein neues Element in der politischen Entwicklung des Altertums, insbesondere ein Element, das in dieser Form dem Orient fehlt. Gewiß haben auch in der Geschichte des Orientes einzelne Dynastien eine große Rolle gespielt. Wir brauchen nur an die Achaemeniden zu denken. Aber daß das gesamte staatliche Leben sich auf die Dynastie als die den Staat dauernd zusammenhaltende, seine Einheit in vollem Maße erst schaffende Macht gründet, hat doch wohl auf orientalischem Boden keine Parallele. Nichts ist bezeichnender für die Stellung, die der Dynastie in der hellenistischen Zeit eignet, als die Tatsache, daß sie als schöpferische Potenz des staatlichen Gesamtlebens im Kulte zusammengefaßt wird. Der Kult der Dynastie wird zu einem Reichskulte, der die Abhängigkeit der Existenz des Reiches von dem Bestande der Dynastie versinnbildlicht. Etwas Ähnliches werden wir im Orient kaum finden. Gerade in dem Lande, in dem der göttliche Charakter des Königtums am stärksten zur Entfaltung gelangt, in Aegypten, erkennen wir keine Beziehung der sakralen Verehrung zu einer herrschenden Dynastie. Der ptolemaeische Kult unterscheidet sich in dieser Beziehung völlig von dem Königskulte des Pharaonenstaates.

Auch in dem nationalen makedonischen Staate der früheren Zeit

---

1) Vgl. die Tonzylinderinschrift des Antiochos I Soter bei Weißbach, Achaemenideninschr. S. 133, ferner O. G. J. 239 (Antiochos III) und die zu dieser Inschrift von Dittenberger angeführten Stellen des Pausanias VI 3, 1. X 7, 8 (über die Ptolemaeer).

hatte der dynastische Gedanke eine hohe Bedeutung. Diese war begründet durch die Stärke, mit der die erbliche Monarchie der Argeaden in dem Gesamtleben des Volkes verwurzelt war. Und der heraklidische Stammbaum des argeadischen Königsgeschlechtes, der vor allem darauf berechnet war, auf die griechischen Kreise zu wirken, hat gewiß auch bei den Makedonen selbst den Nimbus ihres Königtums erhöht. Aber diese Dynastie der makedonischen Monarchie war der Ausdruck nationalen Zusammenhanges, das vornehmste Organ für die Verwirklichung der nationalen Lebensziele des makedonischen Volkes. Die Dynastie der hellenistischen Zeit ist der Ausdruck einer persönlichen Herrschaft, die die nationalen Traditionen ihrem eigenen Interesse dienstbar macht.

Besteht aber nicht, so wird man vielleicht fragen, zwischen der rein persönlichen Begründung der Herrschaft und dem dynastischen Prinzip ein Widerspruch? Ist es bei diesem doch die Zugehörigkeit zum herrschenden Geschlechte, nicht die außergewöhnliche persönliche Fähigkeit und Kraft, die das Recht zur Herrschaft verleiht. Indessen dieser Widerspruch ist bloß ein scheinbarer oder wenigstens nur ein bedingter. Denn das ist das Wesentliche für die dem dynastischen Prinzip der hellenistischen Zeit zugrunde liegende Anschauung, daß von dem Gründer der Dynastie schöpferische Wirkungen ausgehen, die sich in dieser verkörpern, in ihr gewissermaßen einen neuen, höheren Lebenszusammenhang hervorrufen.

Nun wirkt aber in dem hellenistischen Staate neben dem dynastischen noch ein anderes Element, das durch die Ausprägung eines sachlichen Zusammenhanges den einseitig persönlichen Charakter der Herrschaft nicht unwesentlich zu modifizieren scheint. Es ist das territoriale Prinzip.

Die Idee einer großen, in sich geschlossenen, räumlich zusammengefaßten Macht- und Herrschaftsbildung, die als solche die Grundlage eines zusammenhängenden Staatsganzen bildet, läßt sich in den Staaten der hellenistischen Periode nicht verkennen. Ja wir dürfen noch mehr sagen: Der territoriale Zusammenschluß größerer Gebiete zu einer einheitlichen politischen Organisation ist einer der wesentlichsten und historisch wirksamsten Faktoren für die Gestaltung der hellenistischen Reiche geworden. Es ergibt sich hier wieder ein bedeutsamer Unterschied von dem in der griechischen Polis verkörperten Staate. Während die Polis sich ganz auf den personalen Charakter der Bürgergemeinden aufbaut, erscheint im hellenistischen Staate auch das Territorium als Träger wichtiger politischer Auf-

gaben, die eben in einem bestimmten territorialen Zusammenhang begründet sind.

Schon in der Entwicklung des makedonischen Stammesstaates zur Großmacht, wie sie unter und durch Philipp stattgefunden hat, erkennen wir den großen, die bisherigen Schranken griechischer staatlicher Entwicklung sprengenden Einfluß des territorialen Machtgedankens.[1]) Anderseits hat wohl auch die Vereinigung großer Ländermassen, die von den orientalischen Vorgängern hellenistischer Herrschaft, namentlich den Achaemeniden, vollzogen worden war, vorbildlich auf die territoriale Ausgestaltung der hellenistischen Reiche gewirkt. So ist die Idee des Großkönigtums von Asien, die bereits in der Weltherrschaft Alexanders und dann in den politischen Plänen des Antigonos eine wichtige Rolle gespielt hat, von unbestreitbarer Bedeutung für den umfassenden territorialen Charakter der seleukidischen Herrschaft gewesen. Allerdings dürfen wir nicht außer Augen lassen, was die hellenistischen Staaten von den orientalischen Reichen unterscheidet. In diesen sind die untertänigen Länder im wesentlichen nur passive Objekte der Herrschaft. Vor allem besteht hier ein ursprünglich auch religiös begründeter Gegensatz zwischen dem herrschenden Lande und den unterworfenen Gebieten.[2]) Dieser Gegensatz verschwindet in dem hellenistischen Staate gegenüber den einheitlichen Aufgaben eines politischen Herrschaftsrechtes, das sich überall gleichmäßig in der einheitlichen territorialen Herrschaftsorganisation auswirkt.

In besonderer Richtung noch erweisen sich die territorialen Bildungen der hellenistischen Periode als fruchtbar für den Staat dieser Zeit. Sie bedeuten einen sehr geeigneten Boden für die Wirksamkeit des im Hellenismus vorherrschenden rationalen Prinzips, das zugleich den individualistischen Herrschaftsbestrebungen in besonders starkem Maße dienstbar gemacht wird. Es sind die Gesichtspunkte politischer und militärischer Zweckmäßigkeit, die die Zusammenfassung bestimmter Ländergebiete als einer räumlich zusammenhängenden einheitlichen Herrschaft begründen. Sie sind am vollkommensten verwirklicht in demjenigen Staate, in dem überhaupt die Tendenzen rationaler Politik in der virtuosesten Weise zur Geltung gekommen sind, im ptolemaeischen Aegypten. Hier

---

1) Vgl. I^2 S. 164.

2) Daß in der Achaemenidenherrschaft gewisse, vornehmlich religiös bedingte Ansätze zu einer universalen Kultur vorliegen — Ansätze, die aber doch nicht den oben hervorgehobenen Gegensatz aufheben, ist I^2 S. 303f. ausgeführt.

hat man mit Recht den Gedanken des geschlossenen Staates innerhalb natürlicher Landesgrenzen verwirklicht gesehen.[1]) Während die an die philippischen Traditionen anknüpfende Neubegründung des makedonischen Königtums unter Kassandros und namentlich unter Antigonos Gonatas den territorialen Machtgedanken in seiner Beschränkung auf die nationale Großmachtsphäre Makedoniens zur Geltung zu bringen suchte, machten die Ptolemaeer das durch seine Jahrtausende alte nationale Geschichte und seine natürlichen Grenzen abgeschlossene Aegypten zur Grundlage einer in ihren Zielen weit über diese Grenzen hinausgehenden persönlich-dynastischen Großmachtspolitik.[2]) Gewiß kam es ihnen sehr zustatten, daß sich ihre territoriale Herrschaft an die historische Gestalt des Pharaonenstaates anlehnen konnte. Aber das Wesentliche für die Beurteilung dieses ptolemaeischen Königtums ist doch, daß das, was in der früheren aegyptischen Geschichte Selbstzweck — in Macht und Größe aegyptischen Landes und Volkes — gewesen war, jetzt zu einem Mittel einer Politik wurde, die auf ausgeprägt rational-individualistischem Grunde beruhte.

So sehr wir allen Anlaß haben, die Bedeutung des territorialen Prinzipes für die hellenistische Staatsgestaltung zu betonen, müssen wir uns doch vor Irrwegen der Anschauung hüten, auf die uns moderne Analogien führen könnten. Die territoriale Einheit des Staates besteht im Hellenismus nicht unabhängig von der Herrschaft einer bestimmten Herrscherpersönlichkeit oder Dynastie. Sie erwächst aus der gleichen Beziehung aller Teile des Staatsterritoriums auf die nämliche persönliche oder dynastische Regierungsgewalt. Das Territorium des Staates bleibt immer Objekt der Herrschaft, wenngleich es eine stärkere innere Beziehung zum Charakter der Herrschaft gewinnt, als es in den untertänigen Gebieten der orientalischen Großreiche der Fall war. Es wird nicht Subjekt oder selbständiger Repräsentant bestimmter politischer Rechte, wie dies im mittelalterlich-modernen territorial-ständischen Staate geschieht.[3]) Auch ist die Einheitlichkeit des Staatsgebietes nicht, wie für unsere heutige Anschauung,[4]) der Ausdruck unteilbarer Staatssouveränität. In der Verbindung von Dynastie und Territorium, die die helle-

---

1) Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[3] S. 223.

2) Wie sehr dieses Streben nach auswärtiger Machtstellung die Politik der Ptolemaeer beherrschte, hat Polybios V 34, 5ff. sehr deutlich ausgesprochen.

3) v. Below, Territorium und Stadt S. 248ff.

4) Vgl. Jellinek, Allg. Staatslehre[2] S. 381ff.

nistischen Reiche charakterisiert, ist die Dynastie das grundlegende und stärkere Element.[1])

So tritt uns der Charakter der Staatenbildungen der hellenistischen Periode, je umfassender wir ihn zu betrachten suchen, immer deutlicher entgegen. Es ist eine persönlich-dynastische Herrschaft, die nicht aus einem bestimmten Lande oder Volke hervorgewachsen, sondern von oben her über einen bestimmten Herrschaftsbezirk ausgebreitet ist. Dem entspricht es, daß dieser Herrschaft besondere technisch ausgebildete Herrschaftsorgane zur Seite stehen, die ebenfalls ursprünglich nicht innerlich mit dem Lande verwachsen, sondern durch ein rein persönliches Verhältnis mit dem Herrscher oder der Dynastie verbunden sind. Sie bilden als ein dem Willen des Königs gefügiges Beamtentum und als ein schlagfertiges Söldnertum die hauptsächlichen Stützen der neuen monarchischen Gewalten. Die ursprüngliche Grundlage für die bevorzugte Stellung dieser Elemente ist die makedonische, nächst ihr die hellenische Nationalität. Aber die nationalen Elemente sind im Dienste individualistischer Herrschaftsbestrebungen umgebildet. Sie sind zu einer herrschenden Gesellschaft geworden, die im Gefolge der neuen Herrscherdynastien die einzelnen hellenistischen Reiche mit ihrem Einflusse überzieht. Bereits Alexander hat insofern den Grund zu dieser Entwicklung gelegt, als er das bisher geschlossene makedonische Volkstum zu einer seinen Weltherrschaftsplänen dienstbaren militärischen Macht umgestaltete und das Hellenentum seiner selbständigen politischen Stellung entkleidete und nur als vornehmstes Kulturelement seines Weltreiches verwandte. Im entschiedensten Gegensatze zu seiner kosmopolitischen Verschmelzungspolitik haben dann die Ptolemaeer, wenigstens in der ersten Zeit ihres Königtums, die Kluft zwischen der herrschenden makedonisch-griechischen

---

1) Erst im römischen Kaiserreich gelangt, in Wechselwirkung mit der weiteren Ausgestaltung der Reichsidee und der Reichsinstitutionen, der territoriale Zusammenhang des Reiches an sich zu größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Auch hier fehlt es zwar nicht an dynastischen Tendenzen, die denen der hellenistischen Periode durchaus verwandt sind — ich erinnere z. B. an den Kult der gens Flavia unter Domitian (Suet. Domit. 5) —, aber dieses dynastische Element ist nicht wie in der hellenistischen Zeit das primäre. Erst in der Dynastie der Severe und noch mehr unter Konstantin tritt es entscheidend in den Vordergrund. Wenigstens der Idee nach wird noch der Zusammenhang des Reiches mit dem ursprünglich herrschenden römischen Volke festgehalten. Vornehmlich aber tritt das römische Reich in Beziehung zu der Idee der Oekumene und wird zu deren dauernder politischer Organisation, die als solche natürlich von dem Bestand einer bestimmten Dynastie unabhängig ist.

Schicht ihres Staates und der einheimischen Untertanenbevölkerung bestehen lassen. Die Seleukiden knüpften, um die Einheit ihres ungeheuer ausgedehnten, aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzten Reiches zu begründen, stärker an die Verschmelzungspolitik Alexanders an. Indessen auch sie haben, im Unterschiede von der Politik des großen Welteroberers, dem makedonisch-griechischen Element durchaus die führende Rolle in diesem Verschmelzungsprozeß zugedacht.

Das staatliche Leben der hellenistischen Reiche ist ein im vollen Sinne des Wortes monarchisches. Der König ist nicht bloß der vornehmste Vertreter staatlicher Gewalt, wie es der makedonische Volkskönig war. Noch weniger ist er nur ein exekutives Organ einer in der Gesamtheit des Volkes ruhenden Gewalt, wie dies beim spartanischen Königtum der Fall war. Das staatliche Leben konzentriert sich nicht nur in der Person des Herrschers, sondern wurzelt geradezu in dieser. Ein Staatsvolk (δῆμος) im Sinne des Bürgertums der hellenischen Polis gibt es als solches in der hellenistischen Monarchie überhaupt nicht. Nur das makedonische Reich bildet in dieser Beziehung eine Ausnahme, insofern es noch auf national-makedonischer Grundlage ruht. Das Volk ist Objekt der Regierungsgewalt, nicht Subjekt irgendwelcher öffentlicher Rechte, nicht selbständiger Träger einer staatlichen Aufgabe.[1]) Die hellenistische Monarchie hat nicht wie die Polis eine in bestimmten Gesetzen ausgeprägte Verfassung. Eine dauernde gesetzliche Ordnung des Staates, die außerhalb des souveränen Machtbereiches des Königs oder sogar über seinem Willen stände, ist nicht vorhanden. Das Gesetz des Staates verschmilzt vielmehr mit der Person des Herrschers. Es wird durch seinen persönlichen Herrscherwillen dargestellt. Die verordnende Gewalt des Königs vertritt somit die Stelle des Gesetzes.

Die monarchische Gestaltung des hellenistischen Staatswesens findet in den persönlichen Vorrechten und Ehrenbezeugungen, die dem Herrscher zuteil werden, ihren Ausdruck. Gerade auf diesem Gebiete ist das Vorbild des Orientes vor allem von Bedeutung gewesen, weil in den orientalischen Herrschaftsformen die große Kluft, die den König von den Untertanen trennte, zu besonders starker Ausprägung gelangt war. Die Führung des Königstitels, die im Anfang von Alexanders des Großen Regierung noch nicht vorherrschte, aber im Verlaufe dieser Regierung immer mehr zur Geltung kam[2]), wird in der

1) Die besondere Stellung der griechischen Städte, namentlich im Seleukidenreiche, steht nur scheinbar hiermit im Widerspruch.

2) I² S. 383 (vgl. auch I² S. 234 Anm.).

hellenistischen Periode die allgemeine Regel und durch die Zählung nach den Königsjahren die Grundlage der Datierung. Die besonderen Insignien der königlichen Tracht, Diadem[1]), Zepter, Purpurmantel usw., lassen die Überlegenheit königlicher Würde äußerlich in glänzende Erscheinung treten. Am deutlichsten aber können wir die einzigartige Bedeutung, die der Person des Herrschers für die Herrschaftsbildungen selbst zukommt, im Königskult erkennen.

Der hellenistische Herrscherkult — der zugleich das Vorbild des römischen Kaiserkultes geworden ist — muß als ein eigentümliches Erzeugnis der hellenistischen Epoche, der in ihr wirksamen Ideen und Herrschaftsbestrebungen gelten. Er steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Wesen hellenistischer Herrschaft selbst, bringt ihre Begründung auf das persönliche Herrschaftsprinzip zu charakteristischem Ausdruck. Die religiösen und politischen Voraussetzungen des Herrscherkultes und seine allgemeine Bedeutung für das staatliche und Kulturleben sind in der vorausgegangenen Darstellung ausführlich geschildert worden.[2]) Er ist weder orientalisches Gottkönigtum noch reine Heroenverehrung. Diese bezeichnet vielmehr nur eine wichtige Voraussetzung und Vorstufe des Königskultes. Auch die orientalische Idee eines Erlöserkönigs bestimmt nicht sein ursprüngliches Wesen. Er ist zu verstehen aus der inneren Entwicklung hellenischer Anschauung, die in der gottähnlichen Fähigkeit und dem göttlichen Rechte des starken und weisen Individuums gipfelt, und aus der äußeren Umwandlung aller politischen Lebensbedingungen, wie sich diese in der hellenistischen Zeit vollzog. Sie machten das herrschende Individuum fähig, sich in voller Selbstherrlichkeit zur unbedingten Norm des gesamten staatlichen Lebens zu erheben. Es war ja selbst auch durch seine schöpferische Initiative bei dieser Umwandlung der äußeren Verhältnisse in hervorragendem Maße beteiligt. Der Orient hat, wenigstens zu der Entstehung und ersten Entwicklung des Königskultes, im wesentlichen nur mittelbare Beziehung, insofern das orientalische Großkönigtum ein bedeutsames Vorbild für die in der sakralen Verehrung zur Geltung gelangende höchste Steigerung der Herrschergewalt bilden konnte. Das tief eingreifende schöpferische Wirken der großen Herrscherpersönlichkeit Alexanders ist, wie für das hellenistische Königtum überhaupt, so auch für den hellenistischen Königskult entscheidend ge-

1) Über das Diadem vgl. W. Otto, Kulturgesch. d. Altert. S. 112f.

2) Vgl. S. 173ff. und zur weiteren Begründung der oben gegebenen Darlegung Beil. V.

worden.[1]) Die göttliche Verehrung, die er schon bei Lebzeiten fordert, bildet die Grundlage, auf der sich das göttliche Herrschaftsrecht seiner Nachfolger entwickelt. Ihm zur Seite oder an seine Stelle tritt dann das selbständig gewordene Recht der Diadochenherrschaften. Mit dem Kulte Alexanders verbindet sich der Kult seiner Nachfolger, wie es im ptolemaeischen Reiche der Fall ist, wo das göttliche Recht der ptolemaeischen Dynastie vor allem aus ihrem Zusammenhange mit Alexander erwächst, oder dieser erscheint als selbständiger Kult, der in dem eigenen Rechte der neuen Dynastie seinen Ausdruck findet, wie wir es in dem Reiche der Seleukiden wahrnehmen.

Der Herrscherkult trägt, wenigstens ursprünglich, griechische, nicht orientalische Formen. Er tritt zunächst in den Kreisen des abhängigen Griechentums auf und ist vor allem auf die Griechen berechnet. Sowohl die einzelnen griechischen Städte, die den Herrschern ihre Existenz verdanken, wie die Vereinigungen griechischer Gemeinden, die auf ihre Initiative oder unter ihrem Schutz sich vollziehen, drücken in diesem Kulte die besondere Abhängigkeit aus, in der sie sich von den Machthabern befinden. Wir dürfen vielleicht sagen, daß die sakrale Verehrung des neuen Königtums ein Mittel wurde, um diesem den Schein der Gewaltherrschaft in den griechischen Kreisen zu nehmen, die hergebrachten Formen autonomen Lebens der Polis mit den politischen Anforderungen der neuen Großmachtsbildungen auszusöhnen. Die religiösen Institutionen des Königskultes mildern den brutalen Machtcharakter der unbedingten politischen Abhängigkeit, lassen der Selbstbestimmung griechischer Gemeinden einigen Raum und gewähren der eigenen Empfindung der den Kult Darbringenden einen gewissen Anteil.[2])

In seiner vollen Bedeutung erscheint der Herrscherkult erst dann, als er zum offiziellen Reichskulte in den hellenistischen Großstaaten und somit zu einer für den gesamten Zusammenhang des Reichs gültigen Einrichtung der neuen Staatsbildungen geworden ist. Dies

1) Vgl. I² S. 349ff. 384ff. 476ff. und meine kurz zusammenfassende Darstellung in dem Sammelwerk: „Meister der Politik" I S. 60ff. = 2. Aufl. S. 93ff.

2) Ed. Meyer, Kl. Schriften I S. 311f.; vgl. auch „Caesars Monarchie u. d. Principat d. Pompejus" S. 522f. „Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien" S. 45 sieht in dem Herrscherkult den Versuch, die Idee des Rechtsstaates mit der absoluten Monarchie auszugleichen. Hier ist eine wichtige Seite treffend hervorgehoben, aber vielleicht doch etwas zu einseitig dieses Moment als das bestimmende Wesen dieser geschichtlichen Erscheinung aufgefaßt. An Ed. Meyer schließt sich an Ferguson, Hellenistic Athens S. 109f. Die Anschauung Ed. Meyers erscheint in einer noch zugespitzteren Formulierung bei Kahrstedt in der Besprechung des I. Bandes meines Werkes in der Zeitschrift „Sokrates"

ist sowohl im Ptolemaeerreiche wie in der seleukidischen Monarchie geschehen. Die Eponymie des jährlich wechselnden Priestertums des Königs tritt der Datierung nach seinen Regierungsjahren zur Seite. Mit dem Kulte des regierenden Königs wird der Kult des königlichen Hauses, der gesamten Dynastie verbunden. Wir kennen diesen offiziellen Reichskult am genauesten aus dem Reiche der Ptolemaeer, wo wir ihn zum Teil bis in seine einzelnen Entwicklungsstadien verfolgen können. Aber auch für das Gebiet seleukidischer Herrschaft hat der Herrscherkult eine große Bedeutung. Ja, er hat hier bei den großen Schwierigkeiten, denen die Herstellung der Reichseinheit begegnete, eine besondere Wichtigkeit für die seleukidische Politik gewonnen.

Das erste sichere Beispiel des Kultes des lebenden Herrschers als eines offiziellen Staatskultes haben wir aus der Regierung des Ptolemaeos Philadelphos (hier seit ungefähr 270 v. Chr.). Für die Einführung des Kultes des regierenden Königs im ptolemaeischen Reiche unter Philadelphos mag die Tatsache, daß die göttliche Verehrung des lebenden Herrschers im Pharaonenlande seit alten Zeiten heimisch war, nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Aber die Grundlage für diesen Kult hat die Pharaonenverehrung sicherlich nicht gebildet, schon aus dem Grunde nicht, weil der Ptolemaeerkult in griechischen Formen ausgeprägt ist. Auch zeigt die Verehrung der einzelnen Herrscherpaare der ptolemaeischen Dynastie als der „rettenden Götter“ (Götter-Soteren), der „Götter-Geschwister“, der „wohltuenden Götter“ (Euergetai) usw. eine Individualisierung des Kultes, die der alten Pharaonenverehrung völlig fremd ist.

Es ist begreiflich, daß die für die Begründung des Herrscherkultes entscheidenden Momente im Verlaufe der Entwicklung der hellenistischen Monarchie in dem Maße zurücktreten, als er in dem traditionellen Herrschaftsbestande der Dynastie zu einer dauernden und festen Institution wird, die den Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des persönlichen Momentes der Herr-

1918 S. 133 (vgl. auch „D. Lit.-Ztg. 1926 S. 22f.). Kahrstedt sieht in dem „sog. Gottkönigtum“ „ein rein politisches Produkt“, hervorgegangen aus der „Notwendigkeit, die Stadt einzugliedern“, „entstanden aus dem Problem, wie man die Form der freien Republik mit dem unvermeidlichen Gehorsam gegenüber dem Monarchen vereinigen sollte“. („Man löste es, indem man den König in die Reihe der Staatsgötter aufnahm und seinem Rat folgte, etwa wie bisher dem des Apollon.“) In dieser Ansicht ist etwas Richtiges — was ich übrigens selbst schon in meiner früheren Darstellung angedeutet habe —, aber die Formulierung ist zu einfach. Man kommt gegenüber so komplizierten historischen Erscheinungen nicht mit der bloß staatsrechtlichen Formel aus.

schaft nicht mehr im vollen Maße erkennen läßt. Hier ist auch die Brücke zu einer stärkeren Orientalisierung gegeben, wie wir diese in Aegypten namentlich schon seit der Regierung des Ptolemaeos Epiphanes in der immer deutlicheren Anlehnung an das Vorbild der Pharaonenherrschaft wahrnehmen können. Wenn ursprünglich die Könige der ptolemaeischen und seleukidischen Dynastie sich von ihren orientalischen Untertanen eine Ehrung in den Formen orientalischer Unterwürfigkeit gern gefallen ließen, so gewannen allmählich diese Formen auf die Herrschaft selbst größeren Einfluß. Die immer deutlichere Bezeichnung des göttlichen Charakters der Herrschaft zum Teil durch den Gottesnamen selbst, weiter durch das Emblem der Strahlenkrone u. a., die Häufung der Beinamen in der Titulatur der Könige[1]) sind für die weitere Entwicklung des Herrscherkultes charakteristisch.

Wie der einzigartige Wert, den die Person des Herrschers für den Staat hat, in dem Kulte, der ihm dargebracht wird, zum Ausdruck gelangt, so werden die wichtigsten Ereignisse und Zeitpunkte seines persönlichen Lebens zugleich als bedeutungsvolle Momente im Gesamtleben des Staates gefeiert und so vor allem der Geburtstag des Herrschers und der Tag seines Regierungsantrittes festlich begangen.[2])

Zwei besondere Tatsachen mögen weiter dazu dienen, den monarchischen Charakter des hellenistischen Staates zu veranschaulichen, der Eid, der bei der Person des Königs, zum Teil auch bei der gesamten Dynastie, geleistet wird, und das Auftreten des Bildes des Herrschers auf den Münzen. Der „königliche Eid“ (*βασιλικὸς ὅρκος*) wird öfters in ptolemaeischen Urkunden genannt und gilt als höchste und sicherste Bezeugung für die Wahrheit einer Aussage und die Tatsächlichkeit einer Handlung oder eines Verhältnisses. Wir haben schon aus der früheren ptolemaeischen Zeit, aus der Regierung des Philadelphos und des Euergetes I., eine Reihe von solchen Eidesformeln, die uns die Wichtigkeit des königlichen Eides für das staatliche und wirtschaftliche Leben des Ptolemaeerreiches bekunden.[3])

1) Vgl. hierüber meine Nachweise Rh. Mus. Bd. 52 S. 65ff.

2) Die Feier des Geburtstagsfestes des Königs im persischen Reiche (Plato Alkib. I 121[c]. Her. IX 110. E. Meyer, Gesch. d. Altert. III S. 40f.) trägt einen andern Charakter.

3) Die älteste Formel lautet auf den König Ptolemaeos selbst, den jugendlichen Mitregenten Ptolemaeos und die Schwester-Gemahlin des Königs Arsinoë [Philadelphos] (Petrie-Pap. III 56[a]), die nächste auf den König und Arsinoë, die Götter-Geschwister (Petrie-Pap. III 56[b]); dann haben wir eine weitere Eidesformel aus dem 34. Regierungsjahr des zweiten Ptolemaeos, auf den König

Auch im Seleukidenreiche fehlt es nicht ganz an Belegen für einen derartigen, auf die Person des Königs geleisteten Eid. In der berühmten, unter Seleukos II. abgefaßten Inschrift, die einen Sympolitievertrag zwischen Smyrna und den Kolonisten von Magnesia enthält,[1]) wird in dem die Sympolitie bekräftigenden Eidschwur neben den Göttern die Tyche des Königs Seleukos genannt.[2]) Die Prägung der Münzen mit dem Bilde des Königs wird schon in der ersten Generation der Diadochen, wenigstens im ptolemaeischen und seleukidischen Reiche, die Regel.[3]) Eine außerordentlich bedeutsame und lehrreiche Tatsache, weil sie uns zeigt, daß jetzt an die Stelle der Götter oder wenigstens ihnen zur Seite, als die den Staat vertretenden und schützenden Gewalten, die Könige treten.

Das auf sich selbst ruhende persönliche und dynastische Recht des hellenistischen Königtums gewinnt noch einen den Nimbus der Erhabenheit und Würde steigernden Ausdruck in einer genealogischen Anknüpfung an große Götter oder Heroen. So leiten die Seleukiden ihren Stammbaum von Apollon[4]), die Ptolemaeer auf der einen Seite von Herakles, auf der anderen von Dionysos, somit also im letzten Grunde von Zeus[5]), ab.

---

und Arsinoë Philadelphos, die Götter-Geschwister, und die Götter-Soteren (Ptolemaeos I. und seine Gemahlin) lautend (Hibeh-Pap. I 38), und endlich unter Euergetes auf den König Euergetes und seine Gemahlin Berenike und die Götter-Geschwister und die Götter-Soteren und Isis und Sarapis und die andern Götter (Elephantine-Pap. ed. Rubensohn nr. 7. 22. 23). Vgl. auch Petrie-Pap. II 46[a] = III 57[a] usw. Wir können somit die Entwicklung dieser Eidesformel ziemlich genau verfolgen. Von der Person des Königs aus wird die ganze Dynastie in ihrem dermaligen Bestande in den Eid hineingezogen und dann weiter werden vor allem diejenigen Gottheiten genannt, die in besonderer Beziehung zum ptolemaeischen Herrscherhause stehen. Vgl. jetzt auch Wilcken, U. P. Z. I S. 84. In den altbabylonischen Urkunden gehen die Götter voraus, dann folgt der König (verschiedentlich allerdings finden wir auch bloß einen Eid beim König).

1) O. G. J. 229 = Michel 19.

2) Dies dürfte mit dem genius Caesaris in der römischen Kaiserzeit wohl ziemlich gleichbedeutend sein.

3) In das makedonische Königtum unter Kassandros und den älteren Antigoniden findet diese Prägung mit dem Bilde des Königs noch keinen Eingang.

4) O. G. J. 219, 227, 237; vgl. auch Just. XV 4, 3ff.

5) Vgl. z. B. Theokr. XVII. O. G. J. 54. Satyr. frg. 21 = F. H. G. III p. 165. Daß Ptolemaeos I. selbst schon seine Abstammung von Lagos in bezeichnender Weise zurücktreten ließ, ergibt sich aus der Nennung seines Namens in den Urkunden ohne Beifügung des Vaternamens — ein Schluß, der dadurch noch verstärkt wird, daß neben Ptolemaeos sein Bruder Menelaos als Sohn des Lagos genannt wird (Elephantine-Pap. nr. 2; vgl. die Bemerkung von Rubensohn S. 26). Ich hebe dies besonders hervor gegenüber der Auffassung von Wilamowitz, Phil. Unters. XVIII S. 153, 1 und Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 369, 1.

Das makedonische Heer als Repräsentant der ursprünglichen Rechte des Volkes hat auch in den großen Monarchien des Ostens noch gewisse Befugnisse ausgeübt, namentlich bei besonderen wichtigen Entscheidungen. Aber es ist schon in früherem Zusammenhang gezeigt worden,[1]) daß dieses Recht sehr bald hinter dem des Herrschers durchaus in den Hintergrund trat. Die Anerkennung des Königs bei der Thronfolge durch das Heer war im allgemeinen ein rein formaler Akt und bedeutete mehr die Verpflichtung zum Treuschwur[2]) als eine wirkliche Bestätigung des Rechtes der Herrschaft.[3]) Nur in Ausnahmefällen, wenn infolge von Thronstreitigkeiten Wirren eintraten, konnte die Stellung des Heeres zu einer größeren Bedeutung gelangen.

Für die Übertragung der Königswürde an den Nachfolger waren, wie wir an sich voraussetzen müßten und wie es auch in den geschichtlichen Tatsachen seine Bestätigung findet, bestimmte rechtliche Normen, die sich an das Thronfolgerecht des makedonischen Königtums anschlossen, in Geltung. Im allgemeinen herrschte der Grundsatz der Thronfolge des Erstgeborenen. Von einer Anwendung

---

Die Anknüpfung des ptolemaeischen Stammbaumes an Dionysos ist gewiß nicht vom Anfang der ptolemaeischen Herrschaft an fertig gewesen — in der Verherrlichung der göttlichen Vorfahren des Philadelphos bei Theokrit fehlt Dionysos —; aber unter Euergetes muß sie schon zum Abschluß gelangt sein, wie doch wohl die Inschrift von Adulis beweist. Auch in der Beschreibung der Pompe des Philadelphos durch Kallixeinos (Athen. V 198c) tritt Dionysos schon stark hervor, allerdings im besonderen Zusammenhange mit der um ihn sich gruppierenden Genossenschaft der Künstler. Aber wenn gerade diese dionysischen Künstler sich in engen Beziehungen zum ptolemaeischen Herrscherhause befinden, so stimmt dies — abgesehen von dem allgemeinen Verhältnis, in dem überhaupt derartige griechische Genossenschaften der hellenistischen Zeit zu den Königen stehen — durchaus zu der hervorragenden Bedeutung, die eben dem Dionysos für die ptolemaeische Dynastie eignet (vgl. z. B. die gerade für das Verhältnis der dionysischen Künstler zu Philadelphos charakteristischen Inschriften O. G. J. 50. 51.) Ein ganz analoges Verhältnis finden wir ja später bei den dionysischen Künstlern dem Attalidenhause gegenüber.

1) Vgl. S. 327.

2) Polyb. XV 25, 11.

3) Beloch, Gr. Gesch. III 1 S. 385 scheint mir der Mitwirkung des Volkes oder des Heeres eine zu große Bedeutung beizumessen. Gerade auch die von ihm angeführte Stelle Polyb. XV 25 spricht für die oben dargelegte Auffassung. Die von Beloch auch angeführte Stelle App. Syr. 61 beweist eher das Gegenteil seiner Ansicht gerade schon für die hellenistische Frühzeit. Denn es wird hier ausdrücklich von Seleukos I. das höhere Recht des Königs (*ἀεὶ δίκαιον εἶναι τὸ πρὸς βασιλέως ὁριζόμενον*) vertreten. Vgl. auch Ed. Meyer, Blüte u. Niedergang d. Hellenismus in Asien S. 44f.

der Normen des griechischen Privatrechts[1]) — im Sinne einer Teilung der Herrschaft unter die gleichberechtigten männlichen Erben — kann nicht die Rede sein, da die Herrschaft durchaus als eine einheitliche gegolten hat.[2]) Die Mitregentschaft, die wir im gemeinsamen Königtum Antigonos' I. und seines Sohnes Demetrios, dann weiter sowohl im ptolemaeischen wie namentlich im seleukidischen Reiche treffen, bedeutet im allgemeinen und in der guten Zeit hellenistischer Monarchie keine Teilung der Herrschaft. Wir können sie eher als eine Designierung des Mitregenten zum dereinstigen Nachfolger ansehen, etwa so wie es in der römischen Kaiserzeit durch Anteil an der tribunizischen Gewalt und weiter durch Verleihung des Titels Caesar geschehen ist. Wenn in der früheren Zeit des seleukidischen Königtums eine wirkliche Mitregentschaft stattfindet, wie in der bei Lebzeiten Seleukos' I. erfolgten Übertragung der Herrschaft über die östlichen Landschaften an Antiochos, so erhält diese in den besonderen Aufgaben des seleukidischen Reichsregimentes ihre Erklärung und beeinträchtigt nicht den einheitlichen Charakter des Staatswesens. Eine Teilung der Herrschaftsgebiete begegnet uns erst zur Zeit des Verfalls der hellenistischen Monarchie, vornehmlich in der späteren Entwicklung des ptolemaeischen Königtums, in der auch zuerst eine wirkliche Mitregentschaft der Königinnen auftritt. In einzelnen Fällen sind auch schon in der früheren Zeit Kriege, wie sie zwischen den jüngeren Söhnen des Kassandros oder zwischen Seleukos II. und seinem Bruder Antiochos Hierax entbrannten, zur Entscheidung über die Erbfolge angefacht worden. Die allgemeine Regel der Thronfolge des ältesten Sohnes hat natürlich tatsächlich auch manchen Schwankungen unterlegen. Der Wille des Königs selbst konnte in besonderen Fällen auch einem anderen, von ihm bevorzugten Sohne die Erbfolge zuwenden. Vor allem sind aber hier die verschiedenen Ehen, die von den hellenistischen Herrschern nach-

---

1) Vgl. Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht S. 319ff.

2) Der Versuch Stracks, Dynastie d. Ptolemaeer S. 94ff., nach der Analogie des griechischen Privatrechts eine wesentliche Gleichberechtigung der männlichen Erben im ptolemaeischen Königshause als wahrscheinlich zu erweisen, kann nicht als gelungen angesehen werden. Er beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Gesichtspunkt einer nach den Normen privatwirtschaftlicher Nutzung des Landes erfolgenden Staatsverwaltung, wie er für das ptolemaeische Regiment gewiß zutreffend ist, auch auf das Staatsrecht Anwendung finden könne. An einen solchen patrimonialen Herrschaftsbegriff, wie wir ihn im merowingischen und karolingischen Staate und später in dem territorialen Fürstentum der mittelalterlich-modernen Periode finden, dürfen wir beim hellenistischen Staate nicht denken.

und nebeneinander — aus politischen wie aus Gründen persönlicher Neigung — abgeschlossen wurden, von Bedeutung gewesen. Wir dürfen im allgemeinen als Grundsatz aufstellen, daß eine unter den Gemahlinnen des Königs als die eigentlich rechtmäßige galt und daß ihrem ältesten Sohne in der Regel die Thronfolge zufiel. Diese Gemahlin war es auch, der die eigentlichen Ehrenrechte der königlichen Stellung, namentlich der Titel der Königin,[1]) zukamen.

Die Ausbildung des besonderen Rechtes der Dynastien hatte zur Folge, daß für die Heiraten der hellenistischen Herrscher der Grundsatz der Ebenbürtigkeit immer mehr zur Anerkennung gelangte. Wenn auch politische Gründe bei der Verbindung verschiedener Herrscherhäuser durch gegenseitige Heiraten eine große Rolle spielten, so wirkte dabei doch gewiß auch die Anschauung, daß nicht bloß die Fürsten, sondern auch die Fürstinnen als solche geboren werden, daß eine unebenbürtige Ehe als eine die Stellung der Dynastie herabdrückende betrachtet werden müsse. Die Tendenz, die Dynastie zu einer in sich selbst möglichst geschlossenen zu machen, ist in der Herrschaft der Ptolemaeer am stärksten ausgeprägt. Die Geschwisterheirat, die ursprünglich auch bestimmte politische Ursachen haben mag,[2]) steht wohl mit jener Tendenz in Zusammenhang. Sie findet, wie es scheint, auch in der ausschließlichen Führung des Namens Ptolemaeos, wenigstens seitens aller regierenden Glieder des Hauses, und in dem starken Überwiegen des Bildes des Begründers der ptolemaeischen Herrschaft auf den Münzen der Ptolemaeer ihren Ausdruck.

Die zentrale Bedeutung, die im hellenistischen Staate der Person des Monarchen als des Trägers aller staatlichen Aufgaben und der Quelle alles öffentlichen Rechtes eignet, zeigt sich in den verschiedensten Beziehungen und Ausprägungen des staatlichen Lebens.

---

1) In besonderen Fällen wurde auch, wenigstens in der ptolemaeischen Dynastie, anderen weiblichen Mitgliedern des Hauses der Titel verliehen (vgl. O. G. J. 56, 78. 14, 1). Auch der Ehrentitel „Schwester" ἀδελφή ist im ptolemaeischen Reiche (vgl. O. G. J. 56, 21. 60), ebenso wahrscheinlich im seleukidischen (vgl. O. G. J. 219), der Königin zuerteilt worden. Das Auftreten dieses Titels ist vielleicht erst eine Folge der Geschwisterheirat. Über Bildnisse ptolemaeischer Frauen auf Münzen vgl. Kahrstedt, Klio X S. 261ff.

2) Kahrstedt, D. Lit.-Ztg. 1926 S. 23 spricht die im allgemeinen nicht unwahrscheinliche Vermutung aus, daß die Geschwisterheirat mit dem Streben zusammenhänge, Erbansprüchen fremder Dynastien vorzubeugen. Vgl. auch die ausführliche Erörterung von Strack, Dynastie der Ptolemaeer S. 83ff., der eine andere Anschauung vertritt, Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides III S. 28f., 85ff.

Die königliche Residenz wird jetzt der Mittelpunkt des Staates, vom Hof des Königs gehen alle wichtigen staatlichen Akte und Geschäfte aus. Das staatliche Leben ist nicht mehr ein öffentliches, wie in der griechischen Polis, sondern spielt sich in seinen entscheidenden Antrieben in der persönlichen Umgebung des Herrschers ab. Die Audienzen (*χρηματισμοί*), die der König erteilt, die allgemeinen Anweisungen (*προστάγματα*), die er erläßt, die besonderen Entscheidungen, die er in Form von königlichen Schreiben (*ἐπιστολαί*) trifft, lassen uns in gleicher Weise erkennen, wie alle staatliche Betätigung, wenigstens grundsätzlich, und in der besten Zeit der hellenistischen Monarchie in weitem Umfange auch tatsächlich, sich auf dem persönlichen Willen und auf dem politischen Handeln des Königs aufbaut.

Die wichtigsten politischen Beschlüsse werden in den Sitzungen des Staatsrates (*συνέδριον*)[1]), die im Beisein des Königs und unter seinem persönlichen Vorsitz abgehalten werden, gefaßt. Dieser Staatsrat ist in seiner Zusammensetzung durchaus vom König abhängig, denn er besteht aus denen, die das Vertrauen des Herrschers zu den Beratungen beruft, vorwiegend natürlich den höchsten staatlichen und militärischen Würdenträgern.[2]) Das Synedrion ist im formellen Sinne nur beratendes Organ des Königs, übt aber in Wahrheit einen großen Einfluß aus.

Das königliche Pagenkorps, in dem bereits unter Philipp II. die Söhne der makedonischen Vornehmen in der unmittelbaren Umgebung des Königs erzogen wurden,[3]) bildet die Pflanzschule, in der die Ausbildung für die höhere politische und militärische Laufbahn erfolgt.[4]) Eine besonders bedeutende und angesehene Stellung nimmt derjenige ein, der mit dem König selbst gemeinsam aufgewachsen und erzogen worden ist (*σύντροφος* des Königs).[5])

---

1) Vgl. z. B. Polyb. V 41.

2) Dieses Synedrion hat sich aus der älteren makedonischen Institution der Genossen oder „Freunde" des Königs, die von diesem zu wichtigen Beratungen zugezogen werden, die wir jedenfalls schon zu Alexanders des Großen Zeit eine bedeutende Rolle spielen sehen (vgl. z. B. Arr. I 25, 4), entwickelt. Die Ausbildung der Rangklassen der „Verwandten", „ersten Freunde" usw., die namentlich im ptolemaeischen Aegypten seit Epiphanes stark hervortreten, gehört erst der späteren Zeit, nicht der ersten Periode der hellenistischen Herrschaft an; vgl. Strack, Rh. Mus. 55, S. 161ff.

3) Vgl. Arr. an. IV 13, 1. Diod. XVII 65, 1. Curt. VIII 6, 6.

4) Daß dies auch noch in der Diadochenzeit der Fall war, sagt Curt. a. O. ausdrücklich und ergibt sich aus einigen Andeutungen der historischen Überlieferung, wie Polyb. V 82, 13. XVI 22, 5; vgl. Beloch III 1 S. 389, 4.

5) Vgl. z. B. O. G. J. 247 mit Dittenbergers Nachweisen.

Die Verwaltung der hellenistischen Staaten zeigt bei großen Verschiedenheiten im einzelnen doch deutlich das allgemeine Bestreben, die Organe der Verwaltung in möglichster Abhängigkeit von der königlichen Gewalt zu erhalten, der Stellung der Beamten ihren Amtscharakter zu wahren und sie nicht zu selbständiger Herrschaftsstellung sich ausgestalten zu lassen. Eine in verschiedenem Umfange tatsächlich durchgeführte aber im ganzen deutlich erkennbare Scheidung der Verwaltungsbefugnisse und die Ausbildung kleinerer und übersichtlicher Verwaltungsbezirke dienen diesem Ziele der Herrschaft. Die zentralisierenden Bestrebungen ptolemaeischer Verwaltung haben auf einem landschaftlich vorzüglich geeigneten und geschichtlich besonders vorgebildeten Boden Erfolge erreicht, die nicht ohne weiteres dem hellenistischen Königtum an sich gutgeschrieben werden können. Aber sie bezeichnen doch jedenfalls eine besonders wirksame Betätigung des politischen Prinzipes hellenistischer Herrschaft überhaupt. Auch in der seleukidischen Monarchie finden wir eine Einteilung des Reiches in eine viel größere Anzahl von Verwaltungsdistrikten,[1]) als im persischen Reiche vorhanden gewesen waren, und die Durchführung einer besonderen finanziellen Administration neben der allgemeinen Provinzialverwaltung sowohl in den größeren Provinzen wie auch in den kleineren Verwaltungsbezirken.[2]) Dies sind deutliche Beweise für das Streben, das Reich mit den Kräften einer einheitlich geordneten Verwaltung zu durchdringen.

Der Staat der hellenistischen Periode ist ein Beamtenstaat, der allerdings nur im Ptolemaeerreiche, wo ein ausgedehnter und weitverzweigter Beamtenapparat namentlich das wirtschaftliche Leben der Bevölkerung in allen seinen Beziehungen beherrscht und auf das genaueste kontrolliert, seine ungehemmte und konsequente Ausprägung erhalten hat. Die Beamten werden vom Könige ernannt und sind nur abhängige Organe seines persönlichen Herrscherwillens. Auf allen Gebieten der Verwaltung ist der König die einzig entscheidende Instanz. Am stärksten und erfolgreichsten tritt die Konzentration staatlicher Regierungsgewalt in einem dem Willen des Herrschers gefügigen und seinen Interessen dienstbaren Beamtentum in der finanziellen Administration, die schon unter Alexander besonders deutlich die Richtung der Zentralisierung erkennen läßt,

---

1) Die genaueren Nachweise werden später bei der Darstellung des Seleukidenreiches gegeben werden.

2) Vgl. App. Syr. 45 und O. G. J. 225. 238.

hervor. Eine umfassende, zum Teil raffinierte Besteuerung[1]) führt den Gewinn von Produktion und Handel in weitestem Maße der königlichen Gewalt zu. Die Grundsteuer und die Kopfsteuer bedeuten namentlich den Ausdruck der Abhängigkeit des Bodens und der persönlichen Abhängigkeit. Das platte Land (*χώρα*), das schon unter den Achaemeniden vielfach im Besitz des Königs war,[2]) steht großenteils in der grundherrlichen Gewalt des Königs. Es wird von abhängigen im wesentlichen schon an einen bestimmten Grund und Boden gebundenen Bauern (königlichen Bauern) bebaut. Dieser ausgedehnte und weitverzweigte Domanialbesitz[3]) begründet vor allem die wirtschaftliche Macht des Königtums. Der finanziellen Gewalt steht die militärische als wichtigste Grundlage der tatsächlichen Machtentfaltung des Königtums zur Seite. Auch im Gerichtswesen übt der König nicht bloß durch die Ernennung der richterlichen Beamten einen großen Einfluß aus, sondern er stellt auch die höchste richterliche Instanz selbst dar, indem die bedeutendsten Fälle, namentlich der Kriminalgerichtsbarkeit, seiner Entscheidung unterliegen.[4]) Die alte makedonische Volksgerichtsbarkeit tritt dem Rechte des Königs gegenüber auch auf diesem Gebiete immer mehr zurück.[5]) Endlich steht auch das Sakralwesen unter der obersten Aufsicht des Königs und die Besetzung der wichtigsten Priestertümer liegt in seiner Hand.[6])

Die Stellung der verschiedenen Bevölkerungsschichten in dem hellenistischen Staate ist schon dargelegt worden. Gegenüber den politisch und militärisch bevorrechteten und kulturell führenden Elementen, dem makedonischen und griechischen, steht die Masse der einheimischen Bevölkerung, die vornehmlich die Steuerkraft

---

1) Vgl. im allgemeinen Ps.-Arist. Oecon. II p. 1345^{b} 28ff.

2) Vgl. in der Gadatasinschrift Syll.^{3} 22 (^{2}2): *ὅτι . . . τὴν ἐμὴν ἐκπονεῖς[γ]ῆν* und dazu in der Inschrift von Priene (Edikt Alexanders) O. G. J. 1: *π[ᾶσαν τὴν πέριξ]χώρα[ν γ]ινώσκω ἐμὴν εἶναι.*

3) Vgl. z. B. O. G. J. 1. 221. 225 = Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet S. 76ff. O. G. J. 335 = Inschr. v. Pergamon nr. 245 und dazu die Bemerkungen von Haussoullier a. O. S. 97ff.

4) Charakteristisch ist z. B. der Fall des Achaeos Polyb. VIII 23.

5) Bereits unter Alexander lassen sich die Anfänge dieser Entwicklung erkennen. Beloch III 1 S. 386 mißt der Kriminalgerichtsbarkeit der Makedonen noch in der Diadochenzeit eine zu große Bedeutung bei.

6) Für Aegypten vgl. W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten I S. 57. Für die Seleukidenherrschaft ergibt es sich z. B. aus O. G. J. 244. Auch hat wahrscheinlich, wenigstens seit Antiochos III., der vom König ernannte Priester des Königs für den Bezirk der Provinz eine leitende Stellung im Sakralwesen innegehabt.

des Reiches liefert. Auch zum Kriegsdienst wird sie zum Teil aufgeboten,[1]) indessen liegt — namentlich in der früheren Zeit — das Hauptgewicht der militärischen Stärke durchaus auf dem makedonischen Elemente, das in einem aus ursprünglich nationalem Heeresdienst und Söldnertum eigentümlich gemischten Verhältnis zu den Diadochenherrschern steht. Neben den Makedonen spielen die griechischen oder sonst aus kriegstüchtigen Völkern angeworbenen Söldner, die zum Teil auch durch Ansiedlung im Lande an das Interesse des Herrscherhauses geknüpft werden, die wichtigste Rolle im Kriegswesen der hellenistischen Periode.[2])

Drittes Kapitel.

Die Monarchie und die Polis.

Die eigentliche Herrschergewalt der hellenistischen Könige begründet sich auf den durch Eroberung geschaffenen Herrschaftsbesitz, die *δορίκτητος χώρα*. Sie erstreckt sich dementsprechend ursprünglich bloß auf die Untertanen, die diese *δορίκτητος χώρα* bewohnen. Nur diese sind zur Entrichtung des Tributes (des *φόρος*) verpflichtet, der auf dem untertänigen Lande als einem der Gewalt des Herrn verfallenen ruht.

Ganz anders ist das Verhältnis der königlichen Gewalt zu den hellenischen Städten, die ihrer Macht- oder Einflußsphäre angehören. Diese bilden kein eigentliches Untertanen-, sondern Bundesgebiet. Der Nomos, der im Untertanenland keine Stätte hat,[3]) bleibt wenigstens der Form nach noch die Grundlage ihres politischen Lebens. Die finanziellen Leistungen, die sie für die politischen und militärischen Zwecke des Königtums aufbringen, sind — in formellem Sinne — nicht Abgaben von Untertanen (*φόρος*), sondern Steuern oder Beiträge (*συντάξεις*) von Bürgergemeinden zu gemeinsamen staatlichen oder militärischen Aufgaben. Ist es aber

1) Im Ptolemaeerreiche geschah es nur ausnahmsweise, vgl. Schubart, quaest. de reb. militar. in regno Lagidarum. Bresl. Dissert. 1900, S. 58. Meyer, Heerw. d. Ptolem. S. 7.

2) Für unsere Kenntnis der Zusammensetzung der Heere in den Diadochenreichen sind einige Stellen des Polybios von grundlegender Bedeutung, vor allem V 65 und V 79.

3) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die Herrschaft über dieses sich in gewissem Grade den Landesgewohnheiten anschließt (vgl. Alexanders Verhalten den Lydern gegenüber und in Aegypten Arr. I 17, 4. III 5, 4. Curt. IV 7, 5 und über die einheimischen Rechtsgewohnheiten im ptolemaeischen Aegypten Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht S. 47ff.).

deswegen gerechtfertigt, die Stellung der königlichen Gewalt gegenüber den in den freieren Formen der Autonomie belassenen Städten etwa nur als „Hegemonie in einem Staatenbunde, der aus königlichem Lande und autonomen Städten bestand“, aufzufassen?[1]) Oder dürfen wir noch allgemeiner mit Mommsen[2]) „das in seinem Mauerring souveräne Bürgertum“ als den politischen Grundgedanken der hellenistisch-römischen Periode, den „Herrscher des Reiches genau genommen nur als den gemeinsamen Vorsteher der mehr oder minder autonomen Bürgerschaften“ ansehen? Die folgende Darlegung wird den Beweis zu erbringen suchen, daß eine solche Auffassung nicht zutreffend ist. Soweit in ihr ein richtiger Gedanke enthalten ist, bezieht sich dies nur auf die Form, in der sich das staatsrechtliche Verhältnis der griechischen Städte darstellt. In Wahrheit muß auch ihnen gegenüber die monarchische Reichsgewalt als die das politische Leben bestimmende und beherrschende Macht gelten. Hier liegen die treibenden Kräfte der geschichtlichen Entwicklung in der hellenistischen Zeit. Daran vermag auch die verschiedene Politik, die die verschiedenen Machthaber, ein Antigonos, Demetrios, Lysimachos, Kassandros, Seleukos, Ptolemaeos in ihren Beziehungen zu den hellenischen Städten verfolgen, nichts zu ändern.

Von vornherein ist die gewissermaßen passive Seite des Verhältnisses, in dem die Städte zu den Diadochenmonarchien stehen, erkennbar. Es wird als Symmachie bezeichnet, so vor allem unter Antigonos und den Seleukiden.[3]) Aber es enthält keine selbständigen Bundeszwecke. Hierdurch unterscheidet es sich wesentlich von der großen Schöpfung Philipps, dem korinthischen Bunde. In diesem galten die Leistungen des Bundes nur für die eigentliche Bundessphäre, d. h. soweit sich der Bereich der Wirksamkeit der Bundeszwecke erstreckte. Bei den „bundesgenössischen“ Beziehungen dagegen, die die griechischen Städte mit den neuen hellenistischen Monarchien verbinden, ist es anders. Die Städte werden hier zu den Aufgaben eines Reiches herangezogen, von dessen Existenz sie abhängig werden, ohne selbst eigentlich konstituierende Glieder dieses umfassenden Reichsverbandes zu bilden. Besonders bezeichnend ist in dieser Beziehung das uns urkundlich erhaltene Schreiben, in dem der ältere Antigonos der Gemeinde Skepsis den Abschluß des

---

1) So betrachtet z. B. Hünerwadel, Forsch. z. Geschichte d. Königs Lysimachos S. 127ff. das Verhältnis des Antigonos zu den hellenischen Städten.

2) R. G. V S. 450, 559.

3) Vgl. z. B. O. G. J. 5 Z. 43. Diod. XIX 58, 5. O. G. J. 221 Z. 58f. Z. 72. O. G. J. 229. Z. 36. Z. 63.

Friedens von 311 mitteilt.[1]) Wohl wird hier die ,,Autonomie und Freiheit" der hellenischen Städte als unumgängliche Bedingung für den Friedensschluß hervorgehoben, aber von einer Herbeiziehung der Hellenen selbst zur Entscheidung oder auch nur zur Beratung über eine für sie so wichtige Frage ist keine Rede. Das einzige, worin ihnen noch eine gewisse aktive Rolle zuerteilt wird, ist die Bestimmung, daß sie sich untereinander durch Eidschwur ihre Freiheit und Autonomie verbürgen sollen. Die Gewalt der hellenistischen Herrscher gegenüber den hellenischen Städten zeigt so eine gewisse Ähnlichkeit mit der Reichsgewalt Athens im 5. Jahrhundert, die aus der Umwandlung des ursprünglichen Bundesverhältnisses in ein Untertanenverhältnis der Bundesglieder hervorgegangen war. Es ist dies eine der überraschenden Analogien, die das Verhältnis der griechischen Bundesstädte zu den Diadochen zum athenischen ,,Bund" des 5. Jahrhunderts aufweist.

Zwei Tatsachen dürfen wir wohl als grundlegend für die Stellung des hellenistischen Königtums gegenüber den griechischen Städten betrachten.

Zunächst ist das Königtum im Verhältnis zu dem unselbständig gewordenen Bürgertum der Polis die schöpferische Potenz, die durch ihr Walten geradezu die Existenz und die Wohlfahrt der Polis begründet. Es ist also ein persönlich bedingtes Gesamtverhältnis, in dem das Bürgertum der Polis zum Herrscher steht, ein Verhältnis, das im Herrscherkult seinen deutlichsten Ausdruck gewinnt. Mit der weitestgehenden formellen Autonomie verträgt sich eine unbedingte tatsächliche Verpflichtung der Bürger gegenüber dem König, wie wir sie z. B. in dem Verhältnis der Smyrnaeer zu Seleukos Kallinikos[2]) ausgesprochen finden. Am stärksten tritt uns natürlich diese persönliche Abhängigkeit von dem Königtum bei dem Bürgertum derjenigen Städte entgegen, die von den hellenistischen Herrschern selbst gegründet sind und schon in ihrem Namen das eigenartige persönliche Gepräge der Verbindung mit dem Könige oder der Dynastie tragen. Diese Städte haben, wie bereits unter Alexander, so dann namentlich unter den Seleukiden dazu beigetragen, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem einheitlichen Reichsorganismus zu verbreiten. Ähnliches gilt aber auch von den Bundesvereinigungen (*κοινά*) griechischer Städte, die von den Machthabern der hellenistischen Periode in das Leben gerufen worden sind oder wenigstens deren entscheidende Förderung erfahren haben. Alexander

1) O. G. J. 5. 2) O. G. I. 229.

selbst hatte durch seine überlegene königliche Gewalt die Bundesgewalt des korinthischen Bundes immer mehr untergraben. Die Versuche, die von einzelnen seiner Nachfolger, so von Ptolemaeos, Antigonos, Demetrios unternommen wurden, die korinthischen Bundesinstitutionen wieder zu beleben, hatten keinen entscheidenden Erfolg, bis erst Antigonos Doson die Überlieferungen der philippischen Politik wieder zur Geltung brachte. Aber Alexander hatte zugleich, während er die Organisation des korinthischen Bundes verfallen ließ und auf dem griechischen Festlande einzelne *κοινά* aufzulösen bestrebt war, auf kleinasiatischem Boden, in dem Neulande seiner persönlichen Herrschaft, neue Vereinigungen der hellenischen Städte in das Leben gerufen. Die Diadochenherrscher, Antigonos, Demetrios, die Seleukiden und die Ptolemaeer, haben diese Politik eifrig und mit Erfolg fortgesetzt. Scheinbar bedeutete die Autonomie, die das gemeinsame Gesetz eines bestimmten Bürgertums zur Grundlage und Norm seines öffentlichen Lebens machte, einen entschiedenen Gegensatz zur unbedingten Abhängigkeit, in dem sich dieses Bürgertum von der überlegenen Gewalt der Monarchie befand. Indessen gerade dadurch wurde ja ein besonderes Verhältnis zu den Herrschern bedingt, daß diese in ihrer neugründenden und rettenden Tätigkeit den Städten die Möglichkeit gewährten, ein eigenes Verfassungsleben nach ihren heimischen Gesetzen zu führen. Hier bot sich ein besonders günstiger Boden, um in Anknüpfung an die den Griechen vertrauten Formen politischen Lebens die neue königliche Gewalt als Reichsgewalt zur Darstellung zu bringen. In der gleichen Abhängigkeit von der Person des Herrschers wurde eine gleichartige und gemeinsame Interessensphäre für die einzelnen zum Bunde vereinigten Städte geschaffen. So wurden diese Koina zu wirksamen Hebeln der Reichsbildung in der hellenistischen Epoche. Und sie konnten dies in höherem Maße werden bei einer Politik, wie der des älteren Antigonos und der Seleukiden, zum Teil auch der Ptolemaeer, die die griechische Staatenwelt in den Formen der Autonomie zu organisieren suchte, als bei der des Antipatros, Kassandros oder Antigonos Gonatas, die die einzelnen Staaten durch Besatzungen und die Einführung von Herrschaften besonderer Parteigänger von sich abhängig machte. Diese Politik war an sich weniger geneigt und geeignet, überhaupt föderative Organisationen griechischer Städte zu schaffen.

Das Verhältnis der hellenischen Städte zu dem hellenistischen Königtum hat zugleich noch eine andere Seite. Es ist die zweite grundlegende Tatsache, auf die wir hinweisen wollten. Der König vertritt in seiner Person der einzelnen Stadt oder einer Gruppe von Städten

gegenüber das Interesse und die Macht eines umfassenden Reichsverbandes, eines territorialen Zusammenhangs, in den auch die Polis oder die Städtevereinigung eingefügt ist. Gerade dadurch wird die persönliche Gewalt des Königs erst in vollem Maße eine Reichsgewalt. Das Reich erhebt sich als höhere Instanz über den einzelnen Städten, so wie über ihren unschöpferischen und unselbständigen Bürgerschaften das herrschende Individuum steht, das in seiner höchsten Potenz sogar zur Weltherrschaft berufen ist. Wohl gehen noch eine Zeitlang die beiden verschiedenen politischen Entwicklungen, die auf den persönlichen Verhältnissen seines Bürgertums beruhende des hellenischen Stadtstaates und das in den neuen Reichsbildungen zur Geltung gelangende territoriale Element, scheinbar nebeneinander her. Wir können auch nicht verkennen, daß die Polis, eben weil sie rein auf dem personalen Prinzip sich aufbaute, sich nur schwer einem territorialen Zusammenhang einzugliedern vermochte. Aber es ist doch kein Zweifel, daß der territoriale Reichsgedanke und die territoriale Reichsorganisation von Anfang an einen starken Einfluß auf die Stellung der Polis in der hellenistischen Staatenwelt ausgeübt haben.[1])

Das allgemeine Bild, das wir von dem Verhältnis der griechischen Städte zu den hellenistischen Herrschergewalten zu entwerfen versucht haben, findet in einer Reihe von besonderen Befugnissen, die das Königtum gegenüber den Städten in Anspruch nimmt, seine Ausführung im einzelnen. Wir können vor allem zunächst dem Erlaß des Antigonos über den Synoikismos von Teos und Lebedos[2]) wichtige Schlußfolgerungen in dieser Richtung entnehmen. Es handelt

---

1) Eine Andeutung des neuen sich jetzt bildenden Zusammenhangs zwischen dem Bundesverhältnis hellenischer Städte zu den hellenistischen Herrschern und dem territorialen Machtgebiet, dem sie angehören, glaube ich in dem Reskript eines Königs Antiochos (wahrscheinlich Soter) an Meleagros, den Statthalter des hellespontischen Phrygien (O. G. J. 221), vermuten zu dürfen. Hier wird einem mit königlichem Lande begabten Aristodikides die Erlaubnis gegeben, dieses *προσενέγκασθαι πρὸς ἣν ἂμ βούληται πόλιν τῶν ἐν τῇ χώρᾳ τε καὶ συμμαχίᾳ*. Man kann ja zunächst bei den Worten *ἐν τῇ χώρᾳ* an eine rein geographische Bezeichnung denken, aber die enge Verbindung, in die *χώρα* und *συμμαχία* hier gebracht sind, scheint auf staatsrechtliche Beziehungen hinzuweisen, die zwischen der *χώρα* und *συμμαχία* bestehen. Das Bundesverhältnis ist nicht ein auf freier Vertragschließung beruhendes, sondern an einen bestimmten territorialen Zusammenhang, der die Interessen- und Machtsphäre des seleukidischen Königtums bezeichnet, gebunden, mit ihm gewissermaßen von selbst gegeben.

2) Syll.³ 344 (² 177) = Michel 34. Nicht unwahrscheinlich bringt man diesen Synoikismos in Verbindung mit den Erdbeben, die nach der parischen Marmorchronik (ed. Jacoby S. 24) im Jahre 304/3 in Jonien stattfanden.

sich in den Bestimmungen über die Durchführung des Synoikismos[1]) durchaus nicht, wie man gemeint hat, um schiedsrichterliche Weisungen, um die Antigonos von den beteiligten Städten angegangen worden ist, sondern um Verfügungen, die der König aus eigenem Rechte trifft, vermöge seiner überlegenen königlichen Gewalt und als Inhaber einer territorialen Hoheit, die sich auch auf die hellenischen Städte erstreckt.[2])

Wenn man in dem Reskript des Antigonos einen wesentlich schiedsrichterlichen Akt sieht, aber dabei eine Anknüpfung an die Politik Alexanders gegenüber den hellenischen Städten wahrnehmen zu können glaubt[3]), so ist die Beobachtung eines Zusammenhanges mit Alexanders Maßregeln richtig, aber die Beurteilung dieser Politik falsch. Die Bestimmungen, durch die Alexander die inneren Angelegenheiten der Städte ordnete[4]), lassen sich weder aus seiner Stellung als Hegemon des korinthischen Bundes noch aus einer besonderen schiedsrichterlichen Mission des Königs erklären, sondern nur aus der allgemeinen königlichen Machtvollkommenheit, mit der er in die Verhältnisse der griechischen Staaten eingriff.[5]) Die schiedsrichterliche Gewalt gegenüber den griechischen Städten ist vielmehr ein Ausfluß der königlichen Gewalt als solcher. Dies zeigt sich deutlich gerade auch in den Festsetzungen des Antigonos in der Sache der Teier und Lebedier. Die Verfügung des Königs[6]) tritt neben die Gesetze der Gemeinden als eine ihre Lücken und Unklarheiten durch authentische Auslegung oder neue Bestimmungen beseitigende selbständige Instanz, die eben dadurch der städtischen Legislatur gegenüber sich als die höhere Instanz erweist.[7]) Die be-

1) Daß der Synoikismos von Antigonos den Städten auferlegt worden ist, läßt sich — trotz der gegenteiligen Ansicht von U. Koehler, S. B. Ak. Berl. 1898 S. 16 — mit Wahrscheinlichkeit aus dem allgemeinen Charakter der damaligen Politik und vor allem aus dem, was uns die Inschrift über das Verhältnis des Antigonos zu den jonischen Städten lehrt, schließen.

2) U. Koehler a. O. hat im einzelnen schon in wesentlichen Punkten das Richtige getroffen, hat es aber versäumt, aus seinen treffenden Beobachtungen die notwendigen allgemeinen Schlüsse zu ziehen.

3) Hünerwadel, Forsch. z. Gesch. d. Königs Lysimachos S. 111 ff.

4) Vgl. die Inschriften von Chios Syll.³ 283 (² 150) = Michel 33, von Eresos O. G. J. 8 = Michel 358, von Mytilene J. G. XII 2 nr. 6 = O. G. J. 2 = Michel 356. 5) I² S. 383. Rh. Mus. 52 S. 544 ff.

6) *τὸ παρ' ἡμῶν διάγραμμα* Z. 26 entsprechend der *διαγραφά* Alexanders an die Eresier.

7) Dies würde in noch höherem Maße der Fall sein, wenn U. Koehlers Ansicht, daß Antigonos überhaupt für die Städte des *κοινὸν Ἰώνων* insgesamt gewisse Normen der Jurisdiktion aufgestellt hätte, sich als eine richtige oder wenigstens wahrscheinliche bestätigen sollte.

sondere schiedsrichterliche Entscheidung, die in einem von dem Könige bestimmten oder gutgeheißenen Verfahren einer befreundeten griechischen Stadt übertragen wird, ist bestimmt von der obersten schiedsrichterlichen Gewalt des Königs unterschieden.[1]) Die gewöhnlichen Formen schiedsrichterlichen Verfahrens, die sonst für den selbständigen politischen Verkehr der griechischen Städte untereinander gelten, werden zur Anwendung gebracht, aber sie unterliegen jetzt der Bestätigung und obersten Entscheidung durch die königliche Gewalt. Indem der König Antigonos in dem den Synoikismos von Lebedos und Teos betreffenden Schreiben den Auftrag erteilt, neue Gesetze, die für die vereinigte Gemeinde von Teos und Lebedos gelten sollen, abzufassen, nimmt er sogar das Recht für sich in Anspruch, diejenigen, die nicht geeignete Gesetze in Vorschlag brächten, zu bestrafen.[2]) Und wie die Abfassung neuer Gesetze auf die Verfügung des Königs hin erfolgen soll, so soll auch die provisorische Einführung der Gesetze von Kos in die vereinigte Gemeinde auf Grund der Bestätigung des Königs vor sich gehen.[3]) So sehen wir, daß neben und über dem Nomos als der Grundlage des Verfassungslebens der griechischen Städte die teils auslegende, teils frei verfügende Verordnungsgewalt des Königs eine immer größere Bedeutung gewinnt. Die königliche Herrschaft übt gegenüber den griechischen Städten eine oberste Kontrolle ihrer Verwaltung und ihres Verfassungslebens aus.

Sehr charakteristisch ist weiter für die oberherrliche Stellung des Königtums gegenüber den griechischen Städten der Anspruch, den Antigonos in seinem Schreiben an die Gemeinden Teos und Lebedos erhebt,[4]) die Zufuhr von Getreide in die griechischen Städte und die Aufspeicherung größerer Getreidevorräte in diesen der königlichen Gewalt vorzubehalten; nur in besonderem Falle gestattet er den Gemeinden die Verwendung einer bestimmten Geldsumme, um sich mit dem nötigen Getreide zu versorgen. U. Koehler hat den diesem Anspruch zugrunde liegenden Gedanken sehr glücklich formuliert, wenn er sagt: „Antigonos scheint das Recht, den überseeischen Getreideimport der griechischen Gemeinden zu kontrollieren, als Territorialherr in Anspruch genommen zu haben.“[5])

---

1) Z. 24ff.; vgl. auch Z. 52f. Ganz ähnlich ist in einer Inschrift von Kyme O. G. J. 7 = Michel 510 von einem auf Verfügung des Antigonos aus Magnesia herbeigerufenen Gerichtshof, der die kymaeischen Rechtshändel geschlichtet hat, die Rede. 2) Z. 53ff. 3) Z. 56ff. 4) Z. 81ff.

5) a. O. S. 18. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß dieses Urteil Koehlers sich nicht vereinigen läßt mit seiner allgemeinen Auffassung von dem Verhältnis des Antigonos zu den griechischen Städten.

So tritt uns bereits in der ersten Zeit des Hellenismus das überlegene Recht des neuen Königtums der Diadochen deutlich entgegen. Es ist begreiflich, daß in der weiteren Entwicklung die königliche Machtvollkommenheit sich immer mehr befestigt und ausgestaltet. Durch eine Reihe von inschriftlichen Belegen läßt sich dies vor allem von einer obersten schiedsrichterlichen Gewalt gegenüber den griechischen Städten nachweisen. Kraft ihrer ziehen die hellenistischen Herrscher entweder die richterliche Entscheidung vor ihr eigenes Forum oder übertragen diese einem von ihnen ernannten oder bestätigten Schiedsgerichtshof, einer Gemeinde oder einem einzelnen.[1])

In seiner höchsten Steigerung finden wir natürlich das Recht des Königtums da, wo das Abhängigkeitsverhältnis griechischer Städte organisatorisch am stärksten ausgebildet ist. Dies zeigt sich besonders deutlich in den Beziehungen des Bundes der Inselgriechen zu der ptolemaeischen Herrschaft. Diese nimmt unmittelbar eine oberste richterliche Gewalt in dem Sinne in Anspruch, daß das königliche Gericht in bestimmten Fällen eine Appellationsinstanz bildet[2]) — ein Verhältnis, zu dem wir wieder unmittelbare Analogien im attischen Reiche des 5. Jahrhunderts antreffen. Und wie uns in den Städten des attischen Reiches ein von Athen ausgesandter Beamter (*ἄρχων*), der die Zivilverwaltung in diesen Städten kontrolliert, begegnet, so wird auch im ptolemaeischen Machtbezirk das Amt eines

1) So wird in einem Dekret von Kalymna (Michel 417) von einem richterlichen Verfahren, das durch einen Gerichtshof von Jasos dem Diagramma des Königs entsprechend (welches Königs, wissen wir nicht) ausgeübt wird, berichtet, und analog ist die richterliche Tätigkeit, die in Bargylia seitens eines Teiers nach dem Befehl des Königs Antiochos Soter erfolgt (Michel 457), wie auch die eines Prienensers in einer unbekannten Stadt auf Befehl des Königs Antiochos (Theos?), Inschr. v. Priene 24. Ebenso ist die Anordnung schiedsrichterlichen Verfahrens seitens der Ptolemaeer in den ihrem Einfluß unterstehenden griechischen Städten zu beurteilen; vgl. die Inschrift von Kos O. G. J. 43, weiter noch das Inschriftfragment von Karthaia (B. C. H. 1906 S. 93) und die ganz fragmentarisch erhaltene Inschrift von Jos J. G. XII 5 nr. 7. Ein oberstes schiedsrichterliches Verfahren dürfen wir wohl auch in dem Schreiben eines Königs Antigonos an die Gemeinde Minoa auf Amorgos (Michel 382 = J. G. XII 7 nr. 221, vgl. auch 222, 223) erblicken, und ein gleiches Verhältnis der königlichen Gewalt zu der Gemeinde von Syros ergibt sich aus der von Delamarre, Rev. de phil. XXVI 310f. = J. G. XI 4 nr. 1052 besprochenen Inschrift. Die schwierige Frage, welcher König Antigonos gemeint ist, dürfen wir hier unerörtert lassen.

2) O. G. J. 41. Vgl. auch die Inschrift von Karthaia B. C. H. XXX 1906 S. 93ff. Eine auf der Verordnungsgewalt des Königs beruhende Exekution tritt uns in den Maßregeln des von Ptolemaeos II. beauftragten sidonischen Königs Philokles gegenüber dem *κοινὸν τῶν νησιωτῶν* in der Angelegenheit der delischen Tempelschuld entgegen (Michel 387 = J. G. XI 4 nr. 559).

Epistates, der eine oberste Kontrollgewalt in griechischen Städten im Namen des Königs ausübt, erwähnt.[1])

Sehr unzulänglich unterrichtet sind wir über die finanziellen Leistungen, die von den Städten für die Aufgaben der königlichen Reichsverwaltung und die militärischen Unternehmungen der Könige aufzubringen waren. Indessen fehlt es nicht ganz an inschriftlichen Zeugnissen, die es wahrscheinlich machen, daß von Anfang an die königliche Gewalt gegenüber den in ihrem Herrschaftsbereiche gelegenen griechischen Städten das Recht der Besteuerung, namentlich für Kriegszwecke, in Anspruch genommen hat. Allerdings sind die Bürger der Städte, wie wir schon hervorgehoben haben, nicht unmittelbar dem Könige gegenüber steuerpflichtig wie die eigentlichen Untertanen, die einen auf dem einzelnen, seinem Grundstück oder seiner Person an sich lastenden Tribut zu entrichten haben. Aber die Abgaben (*συντάξεις*), für die die Städte als solche aufzukommen haben, werden diesen ausschließlich durch die königliche Gewalt auferlegt. Von einer Mitwirkung der Städte selbst ist nicht die Rede, auch da nicht, wo uns föderative Vereinigungen und ihre Vertretung durch Synedroi entgegentreten. Die Abgaben werden ja auch nicht für die Zwecke der Vereinigungen selbst[2]), sondern für die des Reiches, das über diesen Vereinigungen steht, erhoben.[3]) Schon unter Alexander hat eine derartige Besteuerung der griechischen Städte Kleinasiens bestanden[4]), und Antipatros hat als Reichsverweser solche Abgaben erhoben.[5]) Ebenso scheint Antigonos den griechischen Städten seines Machtgebietes Abgaben auferlegt zu haben.[6]) Auch von finanziellen Leistungen einzelner griechischer Städte an Demetrios Poliorketes erfahren wir gelegentlich.[7]) Na-

1) Inschrift von Thera O. G. J. 44 = J. G. XII 3 nr. 320 (auf die Analogie zu dem attischen Reiche weist auch Dittenberger adn. 3 hin). Vgl. auch die Inschrift von Karthaia B. C. H. XXX 96ff.

2) Etwas anderes ist es natürlich mit den *συντάξεις*, die von den *κοινά* für ihre besonderen, namentlich sakralen Zwecke, vor allem für den Kult der Könige selbst aufgebracht werden.

3) Ob den *κοινά* als solchen — in ihrer Gesamtheit — Abgaben auferlegt wurden oder, was wahrscheinlicher ist, nur den einzelnen den *κοινά* angehörigen Städten, dies sicher zu entscheiden reicht das vorhandene Material wohl nicht aus.

4) Dies ergibt sich aus dem Reskript Alexanders an Priene O. G. J. 1.

5) O. G. J. 4 = Michel 363 Z. 10ff.

6) Wenn Antigonos in seinem Schreiben an die Skepsier (O. G. J. 5) sein Streben, die Skepsier und die übrigen Bundesgenossen von den Kriegsdiensten und den finanziellen Aufwendungen (*δαπανήματα*) zu entlasten, hervorhebt, so kann mit diesen Anforderungen kaum etwas anderes gemeint sein als Abgaben, die er den griechischen „bundesgenössischen“ Städten auferlegt hatte (Z. 43f.).

7) Diog. Laert. II 140. P.-W. IV 2784.

mentlich aber ergibt sich eine umfassende Steuerpflicht des Bundes der Inselgriechen und anderer griechischer Städte aus einer berühmten Inschrift zu Ehren des Ptolemaeos Soter, worin es diesem zum Verdienst angerechnet wird, daß er die Städte von den Abgaben (εἰσφοραί) befreit habe.[1]) Weitere Inschriften lassen uns dann die finanzielle Leistungspflicht des Nesiotenbundes der ptolemaeischen Monarchie[2]) und — im Wechsel hiermit — dem makedonischen Königtum der Antigoniden[3]) gegenüber erkennen. Ein inschriftlich erhaltener Erlaß wahrscheinlich des Antiochos Soter berichtet von Abgaben, die der seleukidische König zur Bekämpfung der Galater von den griechischen Städten Kleinasiens erhob.[4])

Die größte Bedeutung haben die griechischen Städte im Seleukidenreich. Die seleukidische Monarchie hat mehr als irgendein anderes Königtum der hellenistischen Periode versucht, die Formen städtischen Lebens, wie sie sich auf griechischem Boden entwickelt hatten, unmittelbar den Aufgaben der Reichspolitik und Reichsverwaltung anzupassen und dienstbar zu machen. Wenn die Seleukiden überhaupt bei den Bestrebungen ihrer Verschmelzungspolitik dem griechischen Kulturelement durchaus die führende Rolle zudachten, so mußten die griechischen Städte für sie von entscheidender Wichtigkeit sein. Diese stehen von Anfang an — wenigstens soweit sie dem eigentlichen Reichsverband angehören — in besonderer Abhängigkeit vom Königtum, da sie zum größten Teile von den Herrschern selbst gegründet worden sind. Sie scheinen auch in besonders wirksamer Weise dem Zusammenhange der Reichsorganisation eingegliedert gewesen zu sein.[5]) Die Inschriften von Magnesia machen uns das Verhältnis der seleukidischen Städte zum König vornehmlich deutlich. Wir dürfen auf Grund dieser Inschriften vermuten, daß bestimmte Gruppen der Städte zu größeren Verwaltungsgebieten zusammengefaßt waren[6]), die vermutlich im wesentlichen mit den

---

1) Inschrift von Nikuria (Syll.³ 390 = ² 202). Wir werden hier wohl vor allem an Leistungen für Demetrios Poliorketes denken müssen.

2) J. G. XII 5 nr. 533.

3) Vgl. die von Delamarre, Rev. de phil. XXVI 314f. besprochene Inschrift von Kos.

4) O. G. J. 223 Z. 28f.

5) Auch die Münzen bestätigen dies, wenigstens für die frühere Zeit. Eine mehr autonome Stellung der Städte ergibt sich aus ihnen erst etwa seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Ein genaueres Eingehen hierauf muß der späteren Darstellung vorbehalten bleiben.

6) Eine solche organische Zusammenfassung der einem bestimmten Gebiete angehörigen Städte, nicht bloß die zufällige Gemeinsamkeit bestimmter poli-

Provinzen zusammengefallen sein werden, und daß sie der Aufsicht der diesen Verwaltungsgebieten vorgesetzten Beamten unterstellt waren.[1])

Indessen, wenn die Bedeutung der griechischen Städte für das Seleukidenreich in jeder Beziehung hoch eingeschätzt werden darf, so müssen wir uns doch auch hier vor einer unzutreffenden Modernisierung hüten.[2]) Es bleiben zwei für die antike Entwicklung überhaupt bezeichnende Tatsachen bestehen. Zunächst ist auch in staatsrechtlicher Beziehung die Einseitigkeit einer rein städtischen Entwicklung, die wir in anderem Zusammenhang bereits in ihrer Bedeutung für die hellenistische Kultur des Ostens hervorgehoben haben, zu betonen. Der Staat des hellenistischen Orients — und dies gilt ganz besonders für den Staat der Seleukiden — klafft in zwei äußerlich und innerlich verschiedene Teile auseinander, die Städte und das platte Land, die *χώρα*. In dem einen Teile entfaltet sich das politische und kulturelle Erbe des Griechentums, im anderen sind die Überlieferungen des Orients wirksam. Es ist für das gesamte geschichtliche Leben des späteren Altertums ein Verhängnis geworden, daß die Formen einer abhängigen, zum großen Teil grundherrschaftlich gebundenen Wirtschaft auf dem platten Lande immer mehr überwogen. Das Gebiet außerhalb der Städte, die *χώρα*, verknüpfte sich allgemein mit der Unfreiheit, die dann allerdings am Ende des Altertums auch ihren Einzug in die Städte selbst hielt. Ein freier und selbständiger Bauernstand kam in diesem Gebiete nicht auf.

Und nicht weniger wichtig ist ein Zweites. Wir haben nachzuweisen versucht, daß in dem hellenistischen Königtum der Polis eine überlegene Reichsgewalt gegenübertritt, die auch die scheinbar autonomen Formen stadtstaatlichen Lebens in ihren organisatorischen Zusammenhang einzufügen sucht.[3]) Aber

---

tischer Beschlüsse scheinen die Gruppen-Inschr. v. Magnesia 61 = O. G. J. 233 (Inschrift wahrscheinlich von Antiocheia in Persis; nur die Nennung dieser Stadt selbst bereitet gewisse Schwierigkeiten) und Inschr. v. Magnesia 59 (Laodikeia, wohl am Lykos; auf das besondere Verhältnis, in dem diese Stadt zu den Seleukiden stand, weisen die hier gefeierten Antiocheia, Michel 543, hin) anzudeuten.

1) Daß die Tätigkeit bestimmter höherer Beamter (*ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοι*) in organischer Beziehung zu bestimmten Städtegruppen als ihren Verwaltungsbezirken stand, darauf deutet der Wortlaut der Inschrift O. G. J. 231 = Inschr. v. Magnesia 18: *γεγράφαμεν δὲ καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοις, ὅπως καὶ αἱ πόλεις ἀκολούθως δέξωνται* Z. 25ff. hin.

2) Aus obiger Darstellung ergibt sich, daß und inwiefern ich mit der Auffassung Kromayers, N. Jahrb. 1907 S. 682, nicht übereinzustimmen vermag.

3) Ich glaube, daß diese umfassende Idee einer königlichen Reichsgewalt in den Ausführungen von Kahrstedt (in der Besprechung des I. Bds. meines Werkes in der Zeitschrift „Sokrates“ 1918 S. 133) etwas zu kurz kommt.

diese Einfügung ist eine sehr unvollkommene. Mit größter Zähigkeit hält die Polis auch in der Zeit, in der sie nicht mehr Staat und Kultur der antiken geschichtlichen Welt durch ihr eigenes Wesen beherrscht, die ursprünglichen Formen ihrer Existenz fest. Selbst die Stadt des Seleukidenreiches bleibt, trotz ihrer Zugehörigkeit zur Reichsorganisation, immer noch in gewissem Sinne ein Staat oder beansprucht dies wenigstens zu sein. Formell bleibt in weitem Umfange, entsprechend der scheinbaren stadtstaatlichen Sonderexistenz, der Vertrag die Grundlage der Verpflichtungen, die die Stadt gegen das Reich und die Reichsgewalt des Königtums hat.[1]) Auch in der römischen Herrschaft ist ja diese formelle Grundlage in der Stellung der civitates foederatae gewahrt worden. Die hellenistischen Herrscher und in noch höherem Maße und mit stärkerem, dauernderem Erfolge die römischen Kaiser haben Mittel gesucht und gefunden, die anspruchsvollen Traditionen griechischen stadtstaatlichen Lebens den Anforderungen des Reiches anzupassen. Eines der wirksamsten Mittel ist der Herrscherkult geworden. Auch die große, spezifisch griechische Idee einer Weltkulturgemeinschaft hat in dieser Richtung gewirkt. Aber eine wirkliche innere Fortbildung von der stadtstaatlichen Verfassung und Verwaltung zum Reichsgedanken hat nicht oder nur in sehr beschränktem Maße stattgefunden. Das politische Leben der Städte ist nicht in organischer Weise an dem staatlichen Gesamtleben des Reiches beteiligt. Die monarchische Reichsverwaltung greift zwar durch Verfügungen und zum Teil auch durch besondere Organe in das städtische Leben ein. Aber es handelt sich hier doch mehr um eine irreguläre Kontrolle, wie es auch im athenischen Reiche den untertänigen Städten gegenüber der Fall gewesen war. Und können wir, so dürfen wir weiter fragen, jene „munizipale Autonomie“, die vielfach in dem engen Kreise ihrer Betätigung zu einem politischen Scheinleben wird, in vollem Sinne als Selbstverwaltung bezeichnen? Bedeutet nicht Selbstverwaltung, wenn sie den Aufgaben einer umfassenden Reichsorganisation dienstbar werden soll, die Eingliederung der besonderen Tätigkeit in ein größeres historisches Gesamtleben? Nur so vermag die Selbstverwaltung zu einem Bollwerk der Freiheit für ein selbständiges Reichsbürgertum zu werden. Die Autonomie, die dem beschränkten Kreis einer Stadt als solcher zuteil wird, vermag nicht neben der einheitlichen Ordnung eines Reiches als eigenes Recht zu bestehen.

1) Dieses Moment des Vertragsverhältnisses fehlt in den mittelalterlichen deutschen Städten, die sonst in ihrem Verhältnis zur Reichsgewalt manche Analogien bieten, durchaus.

Sie wird zu einer Unwahrheit, wenn sie nicht innerlich mit dem Leben des Reiches verschmilzt. Die städtische Autonomie des späteren Altertums hat das Schicksal eines passiven Untertanentums, das sich zuletzt mit erdrückender Allgewalt über die antike Welt ausgebreitet hat, nicht von dieser abzuwenden vermocht.

Es fehlt auch in der hellenistischen Zeit nicht völlig an den zusammenfassenden politischen Kräften des Griechentums, an einer wirklichen Fortentwicklung der bisher vorherrschenden Formen politischen Lebens zu bedeutsamen neuen Gestaltungen. Wir finden beachtenswerte Versuche, die Freiheit politischer Selbstbestimmung mit der Einheit umfassenderer staatlicher Bildungen zu vereinigen. Die spätere Darstellung wird diese Bestrebungen und Neuschöpfungen zu betrachten und zugleich zu prüfen haben, ob sie eine dauernde Stärkung politischer Selbständigkeit des Griechentums haben begründen können. Unsere gegenwärtige Betrachtung muß zu dem Ergebnis gelangen, daß in dem weiten Bereiche hellenistischer Monarchien, in der Sphäre eigentlichen Großmachtlebens der damaligen Zeit die Polis aufgehört hat, eine selbständige Macht zu sein und daß sie nicht mehr die schöpferische Potenz der allgemeinen Entwicklung darstellt. Der Anspruch der Vergangenheit wirkt in ihrem gegenwärtigen Leben und in den Formen ihres Daseins fort. Aber sie vermag das reiche Erbe der Vergangenheit nicht fruchtbringend weiter zu entfalten und eine den großen Aufgaben, die gerade durch die Verbreitung der griechischen Kultur in der Welt gestellt werden, entsprechende Umbildung zu gewinnen.

So muß die Polis in jeder Beziehung der Monarchie den Vorrang lassen. Diese gewinnt nicht nur in den tatsächlichen Machtverhältnissen, sondern auch in der geistigen Neubegründung des Staates die Führung. Sie macht sich auch zum Mittelpunkte der gesellschaftlichen Organisation. Wir haben das technische Prinzip hellenistischer Kultur in seiner gesellschaftbildenden Bedeutung kennengelernt. Wenn der an sich tief im griechischen Wesen wurzelnde Trieb zur Assoziation schon in der Polis wirksam hervorgetreten war, aber in den durch die Lebenszwecke der Polis bestimmten und beschränkten Formen, so haben jetzt die hellenistischen Herrscher, am erfolgreichsten anscheinend die Ptolemaeer, das technische Prinzip der Arbeitsteilung und Berufsbildung in virtuoser Weise für die Steigerung ihres eigenen gesellschaftlichen Einflusses auszunutzen verstanden. In den Abhängigkeitsbeziehungen zu der Person des Königs und zu seinem Hause, in der Verknüpfung ihrer eigenen Interessen mit der Dynastie gewinnen die verschiedenen Be-

rufe die Legitimierung ihrer besonderen gesellschaftlichen Stellung. Am meisten gilt dies von den hauptsächlichen, technisch ausgebildeten Organen der Herrschaft, dem Beamtentum und Soldatentum. Aber der gesellschaftbildende Einfluß des Königtums beschränkt sich nicht auf diese, sondern greift weiter auf alle Lebenskreise. Auch die gebildete Gesellschaft des Hellenismus wird in nicht geringem Maße durch die Monarchie beherrscht. Sie wird in weitem Umfange eine höfische Gesellschaft. Höfischer Geschmack und höfische Kunstübung werden vielfach zum Vorbild für das private Leben. So wird die Monarchie — an Stelle der Polis — die entscheidende Großmacht des gesellschaftlichen Lebens. Sie hat hier die Politik des divide et impera meisterhaft zu handhaben verstanden.

Beilage I.

Die babylonische Chronik.

Die von Sidney Smith 1924 veröffentlichte babylonische Chronik hat den lückenhaften Charakter unserer historischen Überlieferung über die Vorgänge, die sich im Osten in der Zeit von der Schlacht bei Gaza (312) bis zur Schlacht bei Ipsos (301) abspielten, in grelle Beleuchtung gebracht. Leider ist die Chronik so fragmentarisch erhalten, daß es nicht möglich ist, die Probleme, die sie stellt, mit ihrer Hilfe wirklich zu lösen. W. Otto hat das Verdienst, in einem Vortrag in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom 7. November 1925 die chronologischen Ansätze des Herausgebers der Chronik einer eindringenden Kritik unterzogen zu haben. Es kann gewiß kein Zweifel darüber bestehen, daß nach der in der Chronik befolgten Zählung die Regierungsjahre des jungen Königs Alexander erst vom Tode des Philippos Arrhidaeos, nicht von der Geburt Alexanders ab gerechnet werden. Somit wird das Jahr 317/6 als das erste Alexanders gelten dürfen. Sidney Smith, der auch irrig die Geburt des jungen Alexander von der griechischen historischen Überlieferung in das Jahr 322 gesetzt werden läßt, nimmt fälschlich an, daß die Chronik das Jahr 322/1 als das erste Königsjahr Alexanders gerechnet habe. In der großen Lücke, die sich (nach Obv. 20, S. 141. 143) zwischen dem 8. Jahre des Philippos und dem 6. Alexanders befindet, ist anscheinend die Erzählung der auf 317/6 folgenden Jahre bis 312/1 ausgefallen. Das letzte Jahr Alexanders, das in der Chronik genannt wird, ist das 9., d. h. also wohl 309/8. Die Chronik fährt dann fort mit dem Berichte aus dem 1. Jahre. Damit kann kaum etwas anderes gemeint sein, als das 1. Jahr des Seleukos, auf den sich wahr-

scheinlich auch (Rev. 43) die Erwähnung des „Königs“ bezieht. Diese Berechnung der Jahre des Seleukos steht in offenbarem Widerspruch mit der bekannten Seleukidenära, die wahrscheinlich mit dem Frühjahr 311 begonnen hat und jedenfalls an die Erringung der Herrschaft über Babylonien, die nach der Schlacht bei Gaza dem Seleukos zufiel, anknüpfte. Es wird hier wohl kaum etwas anderes übrig bleiben, als mit Otto anzunehmen, daß Seleukos die frühere Zählung seiner Herrschaftsjahre nicht beibehalten habe, sondern eine Änderung des Anfangstermins habe eintreten lassen. Die Vermutung von Otto, daß der Tod des jungen Alexander, den er mit der parischen Marmorchronik in das Jahr 310/9 setzt, die Grundlage für die Datierung nach eigenen Herrscherjahren des Seleukos bilde, ist an sich nicht unwahrscheinlich. Otto zieht auch weiter die bei Plutarch Demetr. 18 sich findende Überlieferung, daß Seleukos den Orientalen gegenüber schon vor der definitiven Annahme des Königstitels, die erst nach der Schlacht bei Salamis erfolgte, als König aufgetreten sei, zur Stütze seiner Ansicht heran. Ernste Bedenken bleiben allerdings. Auch wenn wir die Überlieferung der parischen Chronik von der Ermordung Alexanders IV. im Jahre 310/9 annehmen, ergibt sich immer noch ein nicht unbeträchtlicher Zeitraum zwischen diesem Ereignis und dem ersten Jahre des Seleukos, das nach der Chronik doch erst auf das 9. Jahr Alexanders (309/8) gefolgt zu sein scheint. Eine sichere Entscheidung wird hier vorläufig wohl nicht möglich sein. Die babylonische Chronik enthält bestimmte Andeutungen von schweren Kämpfen, die nach dem Frieden von 311 in den Jahren 311/0 bis 309/8 zwischen Antigonos und Seleukos stattgefunden haben müssen (vgl. oben S. 58). Otto schließt hieraus, daß Seleukos seinen Zug in die östlichen Satrapien nicht früher als 308 angetreten haben könne. Das wird in der Hauptsache richtig sein. Immerhin müssen wir nach unanfechtbaren Hinweisen unserer sonstigen Überlieferung doch daran festhalten, daß der Anfang zur Unterwerfung des Ostens von Seleukos schon bald nach dem Gewinn der Herrschaft über Babylonien im Jahre 312 gemacht sein muß (vgl. oben S. 53f.). Nun vermutet aber Otto weiter, daß um 308 ein förmlicher Friede zwischen Seleukos und Antigonos geschlossen worden sei. Er setzt also in diese Zeit den Frieden, den schon Droysen II 2² S. 75f. für etwa das Jahr 310 angenommen hatte (vgl. auch Stähelin, P.-W. II R 3 S. 1214f.). Diese Vermutung ist zunächst bestechend. Denn wie hätte Seleukos, so kann man fragen, sich auf so weitgehende Unternehmungen im fernen Osten einlassen können, wenn er noch Antigonos als Gegner im Rücken gehabt hätte. Trotzdem vermag ich dieser An-

sicht nicht beizutreten. Die Politik des Antigonos ist durch ein so konsequentes oder — wenn man es lieber so nennen will — starres Festhalten an seinen universalen Herrschaftszielen ausgezeichnet, daß wir kaum uns denken können, er habe selbst in einem förmlichen Friedensschluß die Verwirklichung dieser Herrschaftsziele aufgegeben. Nichts ist bezeichnender für ihn als die Zähigkeit, mit der er in allen politischen Verhandlungen den Anspruch auf seine überragende Stellung im Bereiche der ehemaligen Alexanderherrschaft durchzusetzen sucht. Und er sollte die Gleichberechtigung des Seleukos anerkannt, auf den überwiegenden Teil des Großkönigtums von Asien, das von Anfang an in seinen eigenen Herrschaftsplänen so stark hervortrat und für die Erringung der Nachfolge in der Alexanderherrschaft grundlegende Bedeutung hatte, zugunsten seines Rivalen verzichtet haben? Einzelne Spuren der Überlieferung, auf die ich in anderem Zusammenhang schon hingewiesen habe (vgl. Anm. 4 zu S. 57f.), vor allem die wichtige Stelle Diod. XX 47, 5, machen es wahrscheinlich, daß Antigonos zur Zeit der Schlacht bei Salamis den Gedanken, die östlichen Landschaften wieder zu gewinnen, noch festhielt. Auch das, was wir ganz neuerdings aus einer astronomischen Keilinschrifttafel über eine vor der Schlacht bei Ipsos erfolgte Besetzung Babylons durch Antigonos erfahren haben (vgl. oben S. 76, 5), läßt sich schwer mit einem Verzichte des Antigonos auf den Osten vereinen. Wir dürfen wohl vermuten, soweit eine solche Vermutung bei dem Stande unserer Überlieferung überhaupt Berechtigung hat, daß die tatsächliche Gestaltung der politisch-militärischen Lage, die energische Aufnahme der Offensive nach Westen durch Antigonos dem Seleukos die Durchführung seiner erfolgreichen Unternehmungen im Osten ermöglicht hat. Daß diese immerhin große Gefahren für die Herrschaft über die westlicher gelegenen Landschaften, namentlich Babylonien selbst, bargen, scheint der zunächst erfolgreiche Angriff des Antigonos auf Babylon, den die erwähnte Keilinschrifttafel voraussetzt, zu beweisen.

Beilage II.

Griechentum und Orient im 6. Jahrhundert.

Die orphische Theologie zeigt in einzelnen besonders charakteristischen Anschauungen eine auffallende Berührung mit orientalischen, namentlich iranischen Vorstellungen. Die Auffassung von der leiblichen Existenz als einer Strafe für den Sündenfall der Seele (*σῶμα-σῆμα*), von einem Kreis von Geburten, der immer von neuem die

Seele an die sinnlich-leibliche Welt als ihren Kerker kettet, dem „leidenreichen, furchtbaren Kreislauf“, eine Auffassung, die in verwandten Ausprägungen bei den Pythagoreern und Empedokles wiederkehrt[1]), erinnert zum Teil an Gedanken, die uns in späteren, vornehmlich auf dem Boden iranischer Religion erwachsenen Sekten begegnen, teils an indische Theorien von der Seelenwanderung. Ganz besonders zeigen sich Anklänge in der Orphik an den iranischen Zervanismus, die Lehre von der unendlichen Zeit (Zrvân akaranô), als dem umfassendsten göttlichen Prinzip.[2]) Die Gestalt des löwenköpfigen, von einer Schlange umgürteten Zrvân, die uns auf den Darstellungen mithraeischer Religion entgegentritt, findet sich mit fast den nämlichen Zügen und Attributen in den Schilderungen wieder, die orphische heilige Schriften von dem „nie alternden Chronos“ entworfen haben.[3]) Zu dem doppelgeschlechtlichen Wesen des Zrvân[4]) bildet eine mannweibliche Gottheit des orphischen Pantheon eine bemerkenswerte Parallele.[5]) Auch in dem abstrakten Charakter der Göttergestalten der orphischen Theologie, auf den E. Rohde, Psyche II² S. 114 hinweist, möchte man vielleicht einen Einfluß iranischer Anschauung, die wenigstens in der Zarathustrareligion so stark zur Abstraktion hinneigt, zu vermuten geneigt sein. Daß der Gott Zrvân den Griechen schon im 4. Jahrhundert bekannt war, geht aus Ausführungen hervor, die auf Eudemos von Rhodos zurückgeführt werden.[6]) Allerdings, auch wenn man sich auf die soeben hervorgehobenen Züge, aus denen man eine Verwandtschaft orphischer und iranischer Theologie erschließen könnte, beschränkt, bleibt noch vieles dunkel. Vor allem ist die Stellung des Gottes Zrvân selbst in der iranischen Religion noch nicht völlig geklärt. Es ist doch auch für die Beurteilung des Verhältnisses griechischen religiösen Denkens zum Zervanismus nicht ganz unwichtig, ob Zrvân am Anfange des iranischen religiösen Denkens steht und die dualistische Richtung zoroastrischer Religion an die Stelle des durch ihn vertretenen Urprinzipes getreten ist[7]), oder ob wir in seiner Gestalt den Versuch

1) Orph. frg. 7. 8, frg. 32 (= Lamell. aur. ed. Olivieri), 229, 230, 231 Kern. Empedokl. frg. 115, 117 Diels. Pythagoreische Lehre von der *ψυχὴ κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσα* Diog. Laert. VIII 14. Rohde, Psyche II² S. 159ff.

2) Vgl. oben S. 239.

3) Orph. frg. 54 Kern.

4) Vgl. Junker, Iran. Quellen d. hellenist. Aionvorstellung S. 145. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt II S. 414ff.

5) Orph. frg. 55, 56 Kern.

6) Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. II S. 83, 1.

7) Vgl. z. B. Eisler a. O. II S. 537f.

eines Monismus zu sehen haben, der den beiden entgegengesetzten Mächten des Ahuramazda und Angra mainyus „ein neutrales höchstes Prinzip überordnete“.[1]) Schon nach der chronologischen Seite ist die Frage nicht ohne Bedeutung. Denn wenn die Zrvânidee erst den späteren Versuch einer Überbrückung des dualistischen Grundgegensatzes der iranischen Religion im monistischen Sinne bedeutet, wird die Annahme eines Einflusses dieser Idee bereits auf die Anfänge der orphischen Lehre im 6. Jahrhundert zwar nicht unmöglich, aber weniger wahrscheinlich. Eine sichere Grundlage für die Entscheidung dieser Frage scheint in der iranischen Forschung noch nicht vorzuliegen.

Es handelt sich nun aber bei den soeben besprochenen Problemen nicht bloß um das Verhältnis einzelner religiöser Ideen hellenischer Frühzeit zum Orient, sondern um eine noch tiefer greifende Frage, die wir hier, eben wegen ihrer Wichtigkeit für die Beurteilung des Hellenismus, kurz erörtern müssen. Geht die große geistige Entwicklung, die durch die Anfänge der griechischen Philosophie, namentlich durch die jonische Naturphilosophie begründet wird, in einzelnen entscheidenden Gedanken auf orientalisches Vorbild zurück? Sind somit auch solche Ideen, die wir als die eigentlich schöpferischen Lebensäußerungen griechischer Kultur ansehen möchten, letzthin aus orientalischer Einwirkung abzuleiten?

Im Mittelpunkt griechischen Denkens steht die Weltidee, d. h. die Idee einer einheitlichen, innerlich zusammenhängenden, durch ein gemeinsames Gesetz zusammengefaßten Welt. Sind wesentliche Elemente dieser Idee auf religiöses Vorbild des Orients zurückzuführen? Auch hervorragende klassisch-philologische Forscher wie Norden[2]) und Reitzenstein[3]) sind geneigt, für so grundlegende Gedanken, wie den der Wiederkehr des Gleichen, die Parallelisierung von Makrokosmos und Mikrokosmos bestimmenden orientalischen Einfluß anzunehmen. Demgegenüber muß von vornherein hervorgehoben werden, daß ein wirklicher Beweis für das Auftreten der Anschauung von der Wiederkehr des Gleichen in iranischer Theologie nicht vorzuliegen scheint.[4]) Und die vorwaltende Ausprägung der

1) Dies ist die Meinung von Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christent. II S. 83ff. Eine vermittelnde, beide Möglichkeiten verbindende Auffassung liegt anscheinend bei Norden, Geburt d. Kindes S. 29, vor. Vgl. auch Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium S. 179.

2) „Geburt d. Kindes“ S. 31. 3) H. Z. 126 S. 54, 1.

4) Junker a. O. S. 146, auf den sich Norden ausdrücklich beruft, sagt: „Soweit ich sehe, wird der Gedanke der Wiederkehr des Gleichen in der mittelpersischen Literatur nirgends ausdrücklich ausgesprochen.“ Er fügt allerdings

griechischen Weltidee zeigt an sich kaum Verwandtschaft mit der iranischen Auffassung.[1]) Sie gipfelt, wenigstens in der Vollendung der ihr zugrunde liegenden Ansicht, in einer Verherrlichung oder geradezu einer Apotheose der Welt, ist als solche durchaus monistisch und steht insofern schon in einem Gegensatze zum Dualismus iranischer Religion, auch zum „antikosmischen Element, das man im Parsismus immer wieder antrifft".[2])

Man glaubt, in einem ursprünglichen, als innerlich notwendig angenommenen Zusammenhang bestimmter religiöser Grundgedanken, die man als die hervorstechendsten Züge eines auf babylonischem Boden entstandenen, dann im iranischen Zervanismus weiter ausgestalteten Weltbildes ansieht, den Schlüssel für die Lösung der wichtigsten Probleme griechischen Denkens gefunden zu haben.[3]) In Wahrheit sind aber die so konstruierten Zusammenhänge nicht mit Notwendigkeit gegeben. Die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen ist nicht unbedingt mit dem Glauben an den Kreislauf der Geburten verbunden. Sie ist nicht notwendig beschränkt auf die Religionen, in denen sich „der fatalistisch-astralmystische Kult der unendlichen Zeit nachweisen läßt" (Eisler II S. 503). Gerade in Babylon ist trotz der angeblich in der „Astralmystik" begründeten Voraussetzungen diese Auffassung nicht erkennbar.[4])

Und wenn für die iranische Religion der Glaube an die Seelenwanderung als „das mikrokosmische Gegenstück" der „Lehre von der zyklischen Rückkehr des Alls zur Einheit, von der ins Unendliche wiederholten Einkörperung der Weltseele in immer neuen Weltkörpern" angenommen wird,[5]) so steht diese Annahme mit den beglaubigten Überlieferungen über die iranischen religiösen Vorstellun-

---

hinzu, er dürfe wohl überall vorausgesetzt werden, da ja schon die Bezeichnung der Bewegung im Weltall, „vardisn" = Umdrehung, Umwälzung, darauf hindeute. Ob in dieser Begründung aber ein wirklicher Beweis für die Bezeugung dieser Anschauung in iranischer Religion gesehen werden kann, ob weiter wirklich die zervanistische Lehre unbedingt als eine Voraussetzung der Idee der Wiederkehr des Gleichen zu betrachten ist, kann doch als zweifelhaft erscheinen.

1) Vgl. auch oben S. 222f.

2) Junker a. O. S. 136.

3) Nicht bloß für die jonische Naturphilosophie, sondern auch „für die sophistische Bewegung und ihr Hauptergebnis, die sokratische Lehre vom Begriff", sollen die Voraussetzungen in diesem „in grandioser Einheitlichkeit aufgebauten System" gelegen haben, wie Eisler II S. 706 ausführt. Diese Auffassung führt allerdings in das Uferlose.

4) Dies gesteht auch Eisler II S. 752 zu.

5) Eisler II S. 752.

gen nicht im Einklang.[1]) Vor allem aber ist die ausschließliche Ableitung der „Auffassung alles Geschehens als eines ewigen, gesetzmäßigen Kreislaufes" aus der „unablässigen, sorgenvollen Beobachtung des Gestirnlaufes") in den bezeugten Tatsachen nicht begründet. Die Folgerungen, die Eisler aus bestimmten Vorstellungen der Mithrasreligion zieht, sind schon aus chronologischen Gründen nicht haltbar. Erst in Platons und Aristoteles' Zeit wird der Einfluß astraler Religion auf das religiöse Denken der Griechen ein bedeutender. Und das astrologische System hat wohl überhaupt nicht vor der hellenistischen Zeit seine volle Ausbildung erfahren, ist jedenfalls erst in dieser Periode ein bestimmender Faktor griechischer Weltanschauung geworden.[2])

Die griechische Weltidee in ihrer eigentümlichen Färbung und Begründung leuchtet uns schon in den abgerissenen Weisheitssprüchen Heraklits in voller Klarheit entgegen. Es gilt, diese Idee in ihrem echtgriechischen Wesen aus sich heraus zu verstehen, nicht bloß in dem erborgten Lichte orientalischer religiöser Überlieferungen zu betrachten. Wir stehen sonst in Gefahr, einem Synkretismus der Anschauung zu verfallen, der die festen und deutlichen Umrisse griechischen Denkens in dem Nebel eines orientalischen Himmels- und Weltbildes verschwimmen läßt. Dem großen ephesischen Denker ist gewissermaßen in blitzartiger Beleuchtung die Idee einer Vernunftgemeinschaft der Welt aufgegangen, die in der Folge eine so große Rolle spielen sollte. Wo könnten wir in der Welt des Orients das Vorbild suchen für ein Denken, das in dem eigenen vernünftigen Wesen die Weltvernunft und das alles beherrschende Weltgesetz sich spiegeln sieht?[3]) Ist hier nicht der Parallelismus begründet zwischen dem Mikrokosmos des vernünftig erkennenden Menschen und dem Makrokosmos der vernünftigen Welt?[4]) Und für die spezifisch heraklitischen Gedanken von

---

1) Aus den Ausführungen bei Porphyr. de abstin. IV 16 p. 253f. Nauck über die Seelenwanderungslehre der Mithriasten kann nicht, wie es Eisler II S. 503, 1 zu tun scheint, ein Schluß auf die ältere Zeit gezogen werden.

2) Vgl. oben S. 196, 228f. Gegenüber den Versuchen, einen früheren Einfluß der Astrologie auf griechisches Denken anzunehmen, darf wohl noch besonders auf die ablehnende Stellung eines so ausgezeichneten Kenners wie Fr. Boll hingewiesen werden (Sternglaube u. Sterndeutung S. 22ff.).

3) Herakl. frg. 2. 1. 32. 41. 112. 113. 114. 115. 116. Diels, Herakleitos[2] S. X hat schon diesen „Kern" heraklitischer Philosophie treffend bezeichnet. Eine völlig unhaltbare Deutung gibt dem heraklitischen Logosbegriffe Eisler II S. 704ff.

4) Ähnlich faßt Pohlenz, Der Geist der griechischen Wissenschaft 1923 S. 15, wie ich zu meiner Freude bemerke, das Wesen der griechischen Geistesentwicklung.

dem Streit als dem Vater aller Dinge, von der verborgenen Harmonie, die in allen Gegensätzen der Welt und des Lebens waltet[1]), von dem beständigen Fluß aller Dinge[2]), wo anders könnten wir eine Grundlage für sie suchen als in der eigentümlichen Gedankenwelt des Philosophen selbst? Wenn bei Heraklit — ähnlich bei Empedokles — die Idee der inneren Notwendigkeit alles Weltgeschehens sich in die eines unaufhörlichen Kreislaufes umsetzt[3]), können wir dies nicht aus der zentralen Stellung begreifen, die das gemeinsame Gesetz der Welt gewissermaßen als Selbstzweck einnimmt? Der gesamte Weltverlauf dient der Herrschaft dieses Gesetzes, in dem die unbedingte Selbstherrlichkeit der die Welt durchwaltenden und regierenden Vernunft sich ausdrückt. Und jenes eine göttliche Gesetz, aus dem alle menschlichen Gesetze sich nähren[4]), ist doch — in der Lebenswärme, mit der es das Weltall durchdringt und diesem sein Wesen mitteilt — nichts anderes als ein Gegenbild des Lebensgesetzes, das sich den Bürgern der griechischen Polis als höchste Norm und Kraft des Gemeinschaftslebens verkörpert.[5]) Dem einheitlichen Gesetz, das die Welt beherrscht, entspricht dann als Grundtugend aller Glieder des Weltalls die heilige Scheu, die jedem Teile durch die allgemeine Weltordnung gesetzten Grenzen und Maße zu überschreiten, also gewissermaßen die *σωφροσύνη* der Teile gegenüber dem Ganzen, die in der Harmonie des Weltalls verwirklichte *δικαιοσύνη*.[6])

Die Theorie vom Kreislauf alles Weltgeschehens ist dann weiter vielleicht durch die Theorie vom Kreislauf der Geburten verstärkt worden (namentlich Empedokles mochte dies nahe liegen) und in der späteren Entwicklung des griechischen Denkens durch die astrologische Anschauung.

Wenn wir die innere Selbständigkeit des Griechentums gegenüber dem Orient entschieden betonen zu müssen glauben, so bedeutet das nicht die völlige Unabhängigkeit hellenischer Spekulation von religiösen Einflüssen. Das 6. Jahrhundert zeigt — dies wurde schon dargelegt — eine starke religiöse Bewegung des griechischen Geistes, in die auch die Anfänge der Philosophie verflochten sind. Die griechische Philosophie ist aus dem Mythos und der Religion hervor-

1) Vgl. Frg. 53. 8. 51. 67. 80.
2) Frg. 12. 49ª. 91.
3) Herakl. frg. 60. Empedokl. frg. 26.
4) Frg. 114.
5) Vgl. außer dem soeben angeführten Frg. 114 noch Frg. 44.
6) Herakl. frg. 94: „Denn die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen.“

gewachsen. Inwieweit bei dieser religiösen Einwirkung der Orient beteiligt gewesen ist, muß vorläufig eine offene Frage bleiben. Wir müssen in jenem großen 6. Jahrhundert die beiden Seiten nebeneinander sehen, die unabhängige Entfaltung rationalen Denkens, die letzthin die innere Selbständigkeit des griechischen Kulturkreises vornehmlich bedingt hat, und daneben einen mystischen Zug, der in dem religiösen Leben dieser Zeit sich stark geltend macht. Der Hellenismus hat an beide Richtungen angeknüpft, wenn auch die erstgenannte Richtung zunächst noch stark in ihm überwiegt. Die griechische Religiosität des 6. Jahrhunderts zeigt schon deutlich bestimmte Züge der synkretistischen Mysterienreligion.[1] Ob der für die spätere Entwicklung der Mysterienreligion so charakteristische Vergottungsglaube einen griechischen Ursprung hat oder in iranischen Anschauungen wurzelt[2], ob die der Askese zugrunde liegende Auffassung der materiellen Welt als Quelle des Bösen durch iranische Religionsvorstellungen beeinflußt ist[3], wird sich vorläufig schwer entscheiden lassen. Das berühmt gewordene Wort Erwin Rohdes: „Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blut" kann vielleicht jetzt auch nicht mehr in vollem Maße aufrechterhalten werden. Wir dürfen natürlich nicht das 6. Jahrhundert nach dem 5., insbesondere nicht nach dem Geiste der Aufklärungszeit deuten und beurteilen. Jedenfalls ist auch die mystisch-religiöse Richtung tief in das seelische Leben der Griechen eingedrungen und hat in dem größten schöpferischen Genius griechischer Kultur, in Platon, neben der Kraft und Tiefe der Spekulation eine höchst eigenartige und lebensvolle Verkörperung gefunden.

Die innere Verbindung, in der die Anfänge der griechischen Philosophie mit religiösen Tendenzen stehen, offenbart sich vor allem in dem Einheitsdrang des Denkens, der etwas der mystisch-religiösen Bewegung Verwandtes hat, vielleicht sogar zum Teil in ihr wurzelt. Dieser Einheitsdrang ist nicht bloß ein Streben nach einheitlicher begrifflicher Erfassung der Welt, sondern bei Denkern wie Heraklit

---

1) Vgl. oben S. 266.

2) Junker a. O. S. 150 sagt in der Betonung der Unterschiede zwischen babylonischer und iranischer Anschauung: „Die Rolle des Menschen, der durch seine Erlebnisse in den Mysterien das gleiche Schicksal erfährt, wie der Gott, mit dem er sich vereinigt, ist den Babyloniern unbekannt. Gerade diese mystische Vertiefung einer pantheistischen Sehnsucht im Sinne der Gottesminne macht aber den innersten Wesenskern aller iranischen Erlösungsgedanken aus."

3) Daß diese Anschauung an sich eine andere ist als der Dualismus der Zarathustrareligion, ist oben S. 223 hervorgehoben worden.

und Empedokles, Xenophanes und Parmenides sind es gewiß tiefe seelische Erlebnisse, in denen sie der Einheit der Welt gewiß werden. Allerdings nicht im Sinne indischer Spekulation, für die sowohl die Objekte der Welt wie das betrachtende Subjekt aufgehen in der alles Besondere aufhebenden Einheit. Die geistige Befreiung, die das Individuum der philosophischen Spekulation verdankt, hat zur Voraussetzung eine innere Bereicherung und seelische Weite, die in der mystischen Bewegung des Zeitalters gewonnen worden sind.[1])

Beilage III.

Zur Sarapistradition.

Der Wert der bei Tacitus und Plutarch erhaltenen Tradition über die sinopische Herkunft des Sarapis ist in der neueren Forschung sehr verschieden beurteilt worden. Einer Anschauung, für die diese Berichte eine mehr oder weniger vollständige Wiedergabe der offiziellen Einführungslegende darstellten,[2]) steht eine entgegengesetzte gegenüber, die ihnen sehr geringe Glaubwürdigkeit beimißt. Man beruft sich hierfür darauf, daß die Sinopelegende nicht aus älterer Zeit bezeugt sei, und meint, es wahrscheinlich machen zu können, daß sie überhaupt erst im Anfange der Kaiserzeit, etwa vom alexandrinischen Grammatiker Apion geschaffen worden sei.[3]) Ich halte diese Kritik für zu weitgehend. Die Analogie anderer Kulteinführungslegenden, so vor allem die Tradition von der Begründung des Asklepioskultes in Rom, läßt gewisse fast typische Züge erkennen.[4]) Dies

1) Die energische Betonung des Zusammenhanges zwischen den Anfängen der griechischen Philosophie und der religiös-mystischen Bewegung ist ein Verdienst von K. Joël. Im einzelnen vermag ich seinen phantasievollen Ausführungen vielfach nicht zuzustimmen. Nach der andern Seite scheint mir Reinhardt, Parmenides S. 255ff., zu weit zu gehen in der rationalistischen Leugnung eines Einflusses mystischer Religiosität auf die früheste Entwicklung griechischer Philosophie.

2) Diese Ansicht wurde von Albr. Dieterich (Dresdn. Philologenversamml. 1897 S. 32; vgl. jetzt Dieterich, Kl. Schr. S. 159ff. 488ff.) vertreten, der die Vermutung aussprach, daß die Einführungslegende als ἱερὸς λόγος im Sarapistempel selbst aufgezeichnet gewesen sei. In der ersten Auflage dieses Werkes habe ich mich im wesentlichen dieser Auffassung angeschlossen, allerdings mit der Einschränkung, daß uns wohl eine auf populäre Einflüsse zurückgehende Modifikation der offiziellen Überlieferung vorliege, wie verschiedene in der Erzählung des Tacitus enthaltene nicht durchweg ehrerbietige Bemerkungen über Ptolemaeos wahrscheinlich machten.

3) Dies ist die Ansicht von Bouché-Leclercq und Lévy, die auch Wilcken nicht für unwahrscheinlich hält (vgl. aber jetzt U. P. Z. I S. 78, 1).

4) Vgl. E. Schmidt, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten VIII 2 S. 31ff. Auf die Analogie hat schon Dieterich hingewiesen. Vgl. auch Körte, Ath. Mittlg. XXI 316.

verträgt sich wohl mit der Annahme, daß die verschiedenen Legenden von der Einführung der verschiedenen Kulte aufeinander eingewirkt haben, spricht aber gegen die Wahrscheinlichkeit später Erdichtung durch einzelne Literaten. Besonders charakteristisch für solche offizielle Einführungslegenden ist das den neuen Verehrern entgegenkommende Verlangen des Gottes selbst, nach seiner neuen Heimat zu gelangen. In der Sarapislegende tritt dies durch das ursprüngliche Widerstreben des Ptolemaeos, der an ihn im Traumbilde durch den Gott ergangenen Weisung zu folgen, besonders stark hervor. Die Annahme, daß erst ein Literat der ersten Kaiserzeit die Legende von der Ankunft des Sarapis in Alexandrien fingiert habe, würde durch das damit vorausgesetzte Fehlen jedes derartigen *ἱερὸς λόγος* eine an sich unwahrscheinliche Lücke in der Geschichte der Sarapisreligion bedingen. Die Berichte des Tacitus und Plutarch zeigen allerdings wesentliche Verschiedenheiten und lassen sich wenigstens unmittelbar kaum auf eine gemeinsame literarische Vorlage zurückführen.[1]) Aber gerade dieser Umstand macht es meines Erachtens wahrscheinlich, daß der *ἱερὸς λόγος* nicht erst von Apion erdichtet worden ist. Denn dann würden wir — namentlich auch bei der Kürze der Zeit, die zwischen den uns erhaltenen Formen der Legende und ihrer Entstehung liegen würde — in den Darstellungen Plutarchs und des Tacitus eine größere Übereinstimmung voraussetzen dürfen.

Ein wichtiger Grund, der für den Wert der taciteischen und plutarchischen Überlieferung spricht, kommt hinzu. Es sind in ihr Züge enthalten, die an sich große historische Wahrscheinlichkeit haben und nicht nach später Dichtung aussehen. Hier mag es genügen, die Nennung der beiden geistlichen Ratgeber des Ptolemaeos, des Timotheos von Eleusis und des Manetho von Sebennytos, und weiter die enge Verknüpfung des Sarapiskultes mit der neuen Hauptstadt des Ptolemaeerreiches, Alexandreia, hervorzuheben.

Das Auftauchen des pontischen Sinope in der Sarapislegende wird, wenn die bei Tacitus und Plutarch erhaltene Tradition völlig verworfen wird, sehr schwer eine Erklärung finden können. Jedenfalls haben die Versuche, hierfür einen anderen Grund anzunehmen, als die tatsächlichen oder fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen zwischen einer sinopischen Gottheit und Sarapis, bisher zu keiner befriedigen-

1) Petersen (Arch. f. Religionsw. XIII 47ff.) hat einen sehr scharfsinnig durchgeführten Versuch gemacht, eine einheitliche Grundform der Tradition über die Begründung des Sarapiskultes herzustellen. Doch scheint mir dieser Versuch wegen seiner Künstlichkeit nicht sehr überzeugend.

den Lösung des Problems geführt. Dies gilt vor allem von der verschiedentlich vertretenen, an sich schon wenig wahrscheinlichen Vermutung, daß die Herleitung des Sarapis von Sinope durch die Homonymie eines bei Memphis gelegenen *Σινώπιον ὄρος* (Eustath. zu Dion. Perieg. v. 254ff.) veranlaßt worden sei. Man meinte, daß der Name *Σινώπιον* einer aegyptischen Bezeichnung Sen-hapi = Wohnung des Apis entspreche (so Bouché-Leclercq, Rev. de l'hist. des rel. 46 S. 21ff. Poole, K. B. M. Alexandreia p. LXI, Beloch, Gr. G. III 1 S. 446, 2). In Wahrheit würde aber das die „Apisstätte" bezeichnende aegyptische Wort nicht völlig dem *Σινώπιον* entsprechen und in seiner Beziehung auf die Wohnung des lebenden Apis kaum in nähere Verbindung mit Sarapis gebracht werden können. Auch lag diese „Stätte des Apis" nicht beim Serapeum von Memphis in der Wüste, sondern bei der Stadt Memphis in unmittelbarer Nähe des Ptahtempels (Her. II 153. Strab. XVII 807). Vgl. Sethe S. 16f. Wilcken, U. P. Z. I S. 19. 79. Wenn man nun allerdings versucht hat, den umgekehrten Weg einzuschlagen und aus den „dem Sarapis zugeschriebenen Beziehungen zum pontischen Sinope" die Benennung eines Berges beim Serapeum von Memphis, falls diese sich als echt erwiese, abzuleiten (so Sethe a. O. E. Schmidt a. O. S. 66; vgl. auch Lehmann-Haupt, Klio IV S. 398), so hat hiergegen Wilcken a. O. S. 79 ein gegründetes Bedenken geltend gemacht. Wäre das *Σινώπιον* von Sinope abgeleitet worden, so würde eine derartige Ortsbezeichnung wohl nur einen Sinn in Verbindung mit Alexandreia, nicht mit Memphis haben können. Mir scheint aber diese ganze Notiz des Eustathios von dem *Σινώπιον ὄρος* bei Memphis in ihrem Werte einigermaßen zweifelhaft zu sein. Bei Eustathios findet sich eine Variante der Überlieferung, worin die Benennung des sinopischen Zeus (Sarapis) auf einen Fluß Sinops zurückgeführt wird, der meines Wissens sonst überhaupt nicht bekannt ist. Diese Variante zeigt, daß es sich hier mehr um ein Raten, jedenfalls um sehr unsicher begründete Vermutungen, vielleicht sogar um eine ganz apokryphe Tradition handelt. Mit der Stelle des Pseudokallisthenes I 3: *πρὸς τὸν ἀόρατον τοῦ Σινωπίου* ist wohl kaum viel anzufangen.

A. Dieterich und E. Schmidt (a. O. S. 109) haben die Sinopelegende zum Mythos vom Hyperboreerland in Beziehung gebracht und die Rolle, die Sinope in der Sarapisüberlieferung spielt, daraus zu erklären versucht, daß Sinope eine Station auf der Fahrt nach dem Götterlande darstelle. Mir scheint dieses Motiv zu unsicher, als daß wir das an sich schon verwickelte Sarapisproblem noch weiter dadurch verwickeln sollten.

Beilage IV.

Zu Hekataeos von Abdera und Demokrit.

K. Reinhardt hat es in seinem scharfsinnigen Aufsatz über Hekataios von Abdera und Demokrit (Hermes 47 S. 492ff.) wahrscheinlich gemacht, daß Hekataeos, auf den Diodors im I. Buche enthaltene Darstellung der aegyptischen Geschichte in der Hauptsache zurückgeht, schon der allgemeinen Einleitung hierzu (I 7ff.) zugrunde liege. Hekataeos gibt — auch darin werden wir der Untersuchung Reinhardts folgen dürfen — in diesen allgemeinen Ausführungen, die aus der gleichen Quelle wie die der epikureischen Philosophie entstammenden Schilderungen (namentlich die des Lukrez) geschöpft sind, die Auffassung und Darstellung Demokrits wieder. (Ob die Rekonstruktion des demokritischen Gutes allerdings in allen Punkten zwingend ist, namentlich der Versuch, die Lücken aus Platon zu ergänzen, als völlig gelungen betrachtet werden kann, dürfen wir hier wohl dahingestellt sein lassen.) Meine in der ersten Auflage dieses Werkes ausgesprochene Ansicht, daß die Quelle von Diodor I 7f. nicht Epikur, sondern eine ältere Anschauung sei, hat durch Reinhardts Darlegung eine Bestätigung gefunden. In Abweichung von Reinhardt halte ich aber jetzt noch daran fest, daß die Grundzüge der in den erwähnten Kapiteln Diodors wiedergegebenen Theorie schon in den allgemeinen Anschauungen der Sophistik vorgebildet sind. Reinhardt hat, wie mir scheint, die Tragweite seiner Entdeckung zu sehr ausgedehnt, indem er Demokrit gewissermaßen als den alleinigen Heros eponymos anthropologisch-kulturgeschichtlicher Spekulation gelten läßt und eben dadurch zu stark isoliert. Die Äußerung (S. 512): „Es gab im ganzen Altertum nur eine Autorität in Fragen der Kulturgeschichte und Anthropologie, und diese Autorität war Demokrit," ist eine unbewiesene und übertreibende Behauptung. Demokrit hat auch hier wie sonst vielfach (vgl. I² S. 59, 3. S. 71ff.) an ältere sophistische, vornehmlich von Protagoras vertretene Ansichten angeknüpft oder mit diesen sich berührt. Der Prometheusmythos des Protagoras zeigt, wie stark solche Probleme damals das Denken beschäftigten. Die Keime der bei Diodor a. O., Lukrez usw. sich findenden Theorie begegnen uns schon hier. (Vgl. jetzt auch die treffende allgemeine Bemerkung von Jacoby, P.-W. VII S. 2754 über den Einfluß der Gedankenwelt der Sophistik.) Die von Reinhardt S. 496 betonte Bedeutung der *διάρθρωσις* der Sprache und des Feuers (das ja an sich schon im Mythos die entscheidende Rolle spielte), ebenso das zer-

streute Wohnen der Menschen u. ä. werden bereits bei Platon dem Protagoras in den Mund gelegt.

Schon in der früheren Auflage dieses Buches habe ich auf ein Moment hingewiesen, das von Reinhardt und, soweit ich sehe, auch sonst in der neueren Forschung nicht berücksichtigt worden ist. Wir können bei Diodor noch verfolgen, wie die beiden voneinander abweichenden Ansichten über den Aufstieg der Menschen zu höherer Zivilisation, die oben (S. 323 f.) charakterisiert worden sind, nebeneinander erhalten sind, oder, wie wir es vielleicht noch besser ausdrücken, die verschiedenen Schichten der Auffassung übereinander liegen. Diod. I 8 wird das selbständige Emporsteigen der Menschheit zu einer höheren Lebenshaltung hervorgehoben, das auf eigener Tätigkeit und Einsicht beruht (*ὑφηγουμένην*, sc. *τὴν χρείαν, οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζώῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν*). I 14f. wird aber dargestellt, wie dem rohen und tierähnlichen Leben (hier wird auch die *ἀλληλοφαγία* — vgl. Moschion — erwähnt, die in der Erörterung I 8 fehlt) durch das Eingreifen der Isis und des Osiris ein Ende gemacht wird, denen dann im Verein mit ihren Begleitern auch alle weiteren Segnungen der Zivilisation verdankt werden. Diod. II 38 (in der Darlegung der alten indischen Verhältnisse) finden wir dann sogar die verschiedenen Auffassungen in einer Schilderung vereinigt: zunächst die nämlichen Gedanken wie I 8, nur in kürzerer Fassung, und unmittelbar darauf den Bericht über die Begründung aller höheren Zivilisation durch die Wirksamkeit des Dionysos. Besonders bezeichnend ist, daß die *παράθεσις τῶν καρπῶν* sowohl I 8, 6f. wie II 38, 5 als ein wichtiges Mittel für die Erreichung einer höheren Lebensstufe erwähnt wird. Aber während I 8, 6 von der durch Erfahrung gewonnenen allgemeinen Fähigkeit der Menschen, größere Vorräte aufzuspeichern, die Rede ist, wird II 38, 5 diese Fähigkeit erst der Anweisung des Dionysos verdankt. Daß hier die Auffassung eines der hellenistischen Zeit angehörenden Autors zugrunde liegt, wird auch durch die unmittelbar folgende unverkennbare Beziehung auf die hellenistischen Vorbilder der Städtegründungen außer Zweifel gesetzt.

Reinhardt S. 511 verallgemeinert die Rolle der *λόγιοι ἄνθρωποι* bei Demokrit frg. 30 Diels, „die zuerst ihre Hände gegen die Luft erhoben und sagten: alles überlegt Zeus bei sich und alles weiß und gibt und nimmt er und ist König über alles" in einer meines Erachtens unzulässigen Weise als die Rolle „der wenigen überlegenen Geister, die zu allen höheren Errungenschaften der Masse voranschreiten", „die dann bei Hekataios als aegyptische Götter verkleidet auftreten".

Hätte Demokrit seine Weisen wirklich allgemein diese Rolle spielen lassen, in dem Sinne, daß er ihnen allein alle Fortschritte des Menschengeschlechtes zugeschrieben hätte, so würde dies in Widerspruch zu dem stehen, was bei Diod. I 8, 7ff. ausgeführt ist und nach Reinhardts wahrscheinlicher Vermutung letzthin auf Demokrit selbst zurückgeht. Demokrit wird eben wohl die ältere, eine allgemein-menschliche Entwicklung zivilisatorischer Kräfte annehmende Ansicht vertreten, vielleicht in vorbildlicher Formulierung ausgebildet haben, eine Ansicht, die dann in der vorher gekennzeichneten Richtung umgestaltet worden ist. Auch Protagoras scheint in seinem Prometheusmythos durchaus den Menschen im allgemeinen als den Träger der fortschreitenden Zivilisation aufgefaßt zu haben.

Jedenfalls muß, ganz abgesehen von der besonderen Beziehung des Problems zu Demokrits Darstellung, auf das entschiedenste daran festgehalten werden, daß zwei verschiedene Fassungen der Theorie menschlicher Zivilisationsentwicklung vorliegen. Eine ältere, in der Zeit der Sophistik entstandene, nahm allgemein-menschliche Organe und intellektuelle Eigenschaften — bei Demokrit waren es anscheinend *χεῖρες* und *λόγος* und *ψυχῆς ἀγχίνοια* — als Grundlagen dieser Entwicklung an. Eine spätere Theorie gipfelte in der entscheidenden Initiative einzelner hervorragender Individuen, die als Götter verkleidet auftreten. Dabei dürfen wir allerdings in Rechnung stellen, daß die ersten Ansätze zur späteren Ansicht bereits in einzelnen Theorien der sophistischen Periode gegeben waren, namentlich in Ausführungen des Kritias, vielleicht auch in denen des Prodikos über die Entstehung des Götterglaubens (I^2 S. 78f.). Die Äußerungen des Lucrez (V 1105ff.): „Inque dies magis hi victum vitamque priorem commutare novis monstrabant rebus benigni, ingenio qui praestabant et corde vigebant“ legen den Schluß nahe, daß schon bei Epikur eine Beeinflussung der ihm als Quelle dienenden Darstellung Demokrits durch die jüngere Auffassung stattgefunden habe. Wie steht es nun da mit Heketaeos? Gerade bei ihm hätten wir, nach dem allgemeinen Bilde, das wir aus Diodors Abriß der aegyptischen Geschichte von ihm erhalten, allen Anlaß, Umbildung der älteren Anschauung durch die spätere anzunehmen. Aber wie würde sich dies mit der Entdeckung Reinhardts vertragen, die uns gerade aus Hekataeos' bei Diodor wiedergegebenen Ausführungen die Umrisse der älteren von Demokrit vertretenen Theorie menschlicher Zivilisationsentwicklung erschließen läßt? Hat Hekataeos selbst vielleicht auch schon, wie wir es bei Diodor fanden, beide Auffassungen miteinander verbunden? Oder hat er — entgegen der Meinung Rein-

hardts — eine allgemeine Theorie der menschlichen Entwicklung, die er nach Demokrit gab, seiner besonderen Darstellung der aegyptischen Geschichte, die eine in rationalistisch-euhemeristischem Geiste gehaltene Pragmatisierung sagenhafter und mythischer Überlieferungen aufweist, vorausgeschickt? Dann würde doch Diodors Bemerkung I 6, 3 von den *ἀποφάσεις* der *νομιμώτατοι τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν* immer noch eine gewisse Wahrheit besitzen und nicht mit Reinhardt S. 497, der Hekataeos den aegyptischen Weisen selbst in den Mund legen läßt, was Diodor nach Physiologen und Historikern zu berichten vorgibt, als eine nichtssagende Phrase auszuschalten sein. Eine völlig befriedigende und wirklich einleuchtende Lösung des Problems ist noch zu suchen, kann aber auf Grund des uns vorliegenden Materials vielleicht überhaupt nicht gefunden werden.

Beilage V.

Zum hellenistischen Herrscherkult.

Eine wirklich geschichtliche Darstellung des hellenistischen Herrscherkultes zu geben, ist bei der Lückenhaftigkeit und Ungleichmäßigkeit des auf uns gekommenen inschriftlichen Materials, wenigstens vorerst, nicht möglich. Wie auf anderen Gebieten der hellenistischen Forschung hat auch hier das ptolemaeische Aegypten durch die Reichhaltigkeit seiner Überlieferung einen starken Vorzug vor den übrigen hellenistischen Reichen, aber eben deshalb ist die Gefahr der Einseitigkeit für die aus den aegyptischen Verhältnissen zu ziehenden Schlüsse eine besonders große.

Das Problem des hellenistischen Herrscherkultes ist auch jetzt noch ein vielfach umstrittenes. Starke Gegensätze der Auffassung sind in den verschiedenen Richtungen, in denen die Forschung die Lösung des Problems versucht, erkennbar. Ist der Herrscherkult — das ist die entscheidende Frage — eine Erscheinung, die ohne weiteres aus den Voraussetzungen des bisherigen politischen und religiösen Lebens in Griechenland oder im Orient, vielleicht auch in beiden, sich ableiten läßt? Oder bedeutet er eine Neubildung, die als solche den hellenistischen Stempel trägt? Eine Neubildung, die aus dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung, die für den Hellenismus charakteristisch ist, hervorgegangen ist? Und mit dieser Frage verflicht sich eine andere: Ist der Herrscherkult von oben her entstanden, mit anderen Worten: bildet er ein wesentliches Element des hellenistischen Herrschaftsbegriffes? Wurzelt er in den

neuen Ideen, die in Staat und Kultur des Hellenismus zur Geltung gelangen? Oder ist sein Ursprung von unten her erfolgt, d. h. durch die Initiative bestimmter Bevölkerungsgruppen erst den Herrschern nahe gebracht? Nur von der zuletzt genannten Anschauung aus ist es zu verstehen, wenn man als den entscheidenden Faktor für die Entstehung des hellenistischen Königskultes den griechischen Boden Kleinasiens, die in den Traditionen des Ioniertums wurzelnde Initiative der griechischen Gemeinden dieses Landes ansieht.[1]) Diese Auffassung wird natürlich dann unmöglich, wenn die sakrale Verehrung des Herrschers von vornherein mit der hellenistischen Herrschaftsidee als solcher im engsten Zusammenhang steht. Und in Wahrheit ist dieser Zusammenhang doch im historischen Bilde hellenistischer Entwicklung deutlich zu erkennen. Unsere zusammenfassende Darstellung hat versucht, den Nachweis hierfür zu erbringen. Die Apotheose des herrschenden Individuums ist eine die Politik und Kultur dieser Zeit bestimmende Grundtatsache, die vor allem in dem geschichtlichen Handeln des Archegeten hellenistischer Herrschaft, Alexanders des Großen, in den von seiner Person ausgehenden Wirkungen zum Ausdruck gelangt.[2]) Es steht mit dem Herrscherkult nicht anders als mit dem Hellenismus überhaupt. Dieser ist nicht ein Erzeugnis ionischen Wesens, wie vielfach in der neueren Forschung angenommen worden ist. Sondern das Ioniertum bedeutet nur einen besonders empfänglichen Boden, auf dem sich der Hellenismus entfaltet hat.

Man hat dem Problem des Herrscherkultes dadurch eine größere Einfachheit zu geben versucht, daß man ein orientalisches und ein griechisches Element in ihm bestimmt voneinander geschieden hat. Als das orientalische Element hat man das Gottkönigtum[3])

1) So betrachtet z. B. v. Prott, Ath. Mittlg. 27 S. 186 Kleinasien als die eigentliche Heimat des Herrscherkultes. Ähnlich Kornemann, Klio I, der namentlich stark den Einfluß des Ioniertums hervorhebt. Die gleiche Anschauung vertritt auch Lohmeyer, Christuskult u. Kaiserkult S. 13.

2) Vgl. jetzt auch Ehrenberg (in der kürzlich erschienenen Schrift: „Alexander und Aegypten", 7. Beiheft zum „Alten Orient") S. 41: „Der Herrscherkult ist nun einmal ein charakteristisches, ja symbolhaftes Element, der vielleicht eindeutigste Exponent des Hellenismus".

3) So spricht es z. B. sehr bestimmt aus Bousset, Rel. des Judent.[2] S. 258: „Aus orientalischer Königsvergötterung und griechischer Heroenverehrung hat sich . . der Glaube an den regierenden Herrscher, seine rettende, erlösende, Ordnung und Frieden schaffende Macht, seinen göttlichen Charakter entwickelt." Ähnlich Wendland, Soter (Z. f. neutest. Wiss. V 1904 S. 358): „Die orientalische Gottkönigsidee und der griechische Heroenglaube sind die sich verbindenden Formen, in denen die hellenistische Welt den Eindruck der überragenden Größe des neuen weltgeschichtlichen Genius Alexander ausdrückt."

bezeichnet, als das griechische den von altersher im griechischen Wesen eingebürgerten, in bestimmten Formen ausgeprägten Heroenkult. „Die Verehrung des lebenden Herrschers ist in griechischer Religion ausgesprochener Heroenkultus und aus dem Heroenkultus entstanden. Das Höchste, wozu man sich verstieg, war, den Verehrten zum *πάρεδρος* und *σύνναος* eines Gottes zu machen. Aber auch dann war er immer nur die Hypostase, das menschlich-heroische Abbild der Gottheit.“[1])

Das orientalische Gottkönigtum kann nicht als eine ursprüngliche Grundlage des hellenistischen Königskultes betrachtet werden. Es ist in seinem Wesen von der sakralen Herrscherverehrung des Hellenismus verschieden, wie vornehmlich der Vergleich mit der klassischen Ausprägung der aegyptischen Pharaonenverehrung zeigt.[2]) Das achaemenidische Königtum, das unmittelbar auch als Vorbild für das hellenistische gewirkt hat, ist kein Gottkönigtum gewesen,[3]) und die Tradition des alten babylonischen Gottkönigtums war in der hellenistischen Zeit, wenigstens in ihren Anfängen, kaum noch unmittelbar lebendig, noch weniger natürlich die des chetitischen.[4]) Erst nachdem die hellenistische Herrschaft sich auf orientalischem Boden heimisch gemacht hatte, kann von einem Einfluß, den die Erinnerung an orientalisches Gottkönigtum ausgeübt haben mag, die Rede sein.[5]) Der orientalische Gedanke eines Erlöserkönigs ist, wie wir eingehend nachgewiesen haben, in der älteren Zeit mit der hellenistischen Herrschaftsidee nicht verbunden. Stark gewirkt hat aber schon sehr früh, am stärksten und deutlichsten bei Alexander selbst, dann aber auch bei seinen Nachfolgern, die Tradition unumschränkter Herrschaftsmacht über die Länder- und Völkermassen des Orients, die auch für die sakrale Verehrung des hellenistischen Königtums einen sehr geeigneten Boden geschaffen hat.

---

1) v. Prott, Ath. Mittlg. 27, S. 176; vgl. dazu auch schon Rh. Mus. 53. Ebenso im wesentlichen Kornemann, Klio I und Schreiber, Studien über d. Bildnis Alexanders d. Gr.

2) Vgl. oben S. 175f. 3) Vgl. I² S. 476, 1.

4) Vgl. über das altbabylonische und chetitische Königtum I² S. 294f.

5) Eine gewisse Einwirkung der Traditionen altbabylonischen Königtums könnte vielleicht für die letzte Zeit Alexanders angenommen werden, wenn sie auch gewiß keine grundlegende Bedeutung für sein Königtum gehabt hat. Vgl. auch „Meister der Politik“ I² S. 95. In der Tonzylinderinschrift des Antiochos I Soter (Weißbach, Achaemenideninschriften S. 132ff.) finden wir den universalen assyrischen (und persischen) Herrschaftsanspruch übernommen (vgl. I² S. 300, 1. 301, 1), aber keine Beziehung zu einem altbabylonischen Gottkönigtum.

Von dem griechischen Heroenglauben und Heroenkult ist schon im I. Band dieses Werkes ausführlich die Rede gewesen.[1]) Es ist kein Zweifel, daß der hellenistische Herrscherkult an den in der Heroenverehrung lebendigen Glauben anknüpfen konnte. Aber diese wurde über sich selbst hinausgeführt. Schon die universale Auswirkung der Herrschaftsidee, wie sie sich vornehmlich in dem Alexanderreich ausprägte, überschritt wesentlich die Grenzen des eigentlichen Heroenkultes. Allerdings war in dem Weltheros Herakles bereits ein Vorbild für den Weltherrscher gegeben, das ebenso, wie das des Gottes Dionysos, zur göttlichen Verehrung hinüberleitete.[2]) Die großartige städtegründende Tätigkeit Alexanders und seiner beiden ersten seleukidischen Nachfolger stellte einen universalen Geltungsbereich schöpferischer Wirksamkeit dar, der wohl dazu dienen konnte, diese in die göttliche Sphäre hinaufzuheben.

Nun ist zwar in der neueren Forschung die Auffassung vertreten worden, daß der Alexanderkult, soweit er die Brücke zum späteren offiziellen Kult der Diadochenherrscher gebildet habe, ursprünglich nichts anderes als Heroenverehrung gewesen sei. Insbesondere gelte dies von dem alexandrinischen Kult, der dem Heros Ktistes von Alexandreia erwiesen worden sei. Hiervon wird noch zu handeln sein. Die Tatsache aber, daß Alexander schon bei seinen Lebzeiten göttliche Ehren empfangen und selbst verlangt hat, daß diese sakrale Ehrung seiner Person in innerster Verbindung mit seiner Herrschaftsidee steht, kann von vorurteilsfreier Forschung nicht bezweifelt werden. Ebenso ist es unbestreitbar, daß er diesen göttlichen Herrschaftsanspruch vor allem gerade im griechischen Kulturbereich durchzusetzen bestrebt war.[3]) Auch sein Verhältnis zu Zeus Ammon, das der religiöse Ausdruck für den göttlichen Charakter seiner Weltherrschaft geworden ist, knüpft an die griechisch gedeutete Gestalt des aegyptischen Oasengottes an.[4])

Durch die Göttlichkeit der Herrschaft Alexanders haben seine Nachfolger ihre eigene Gewalt zu legitimieren gesucht. In einem anscheinend auf gute Information zurückgehenden Artikel des Suidas unter *Ἀντίπατρος* ist uns die Nachricht erhalten, daß Antipatros allein von allen Diadochen Alexander nicht habe als Gott bezeichnen wollen, weil er dies für gottlos erachtet habe.[5]) Die Bedeutung,

1) I² S. 480 ff. Vgl. auch oben S. 175.

2) Vgl. auch die Bemerkung Rohdes, Psyche I² S. 184: „Ein Heros, der vom Lokalen losgelöst ist, strebt schon ins Göttliche hinüber."

3) I² S. 484 ff. 4) I² S. 384 ff.

5) Die Bezeichnung des Antipatros als Diadoche scheint dafür zu sprechen, — wenn auch der Schluß keineswegs zwingend ist —, daß es sich hier um eine

die die Göttlichkeit Alexanders zunächst für die auf Erhaltung der Reichseinheit gerichteten Bestrebungen hatte, ergibt sich aus dem Kulte, den Eumenes im makedonischen Heere einrichtete.[1]) Er ist besonders charakteristisch, weil er in engste Beziehung zu der in der Person Alexanders ausgeprägten Einheit der Herrschaft gesetzt wird und die Einheit des makedonischen Heeres gerade durch ihn zur Darstellung kommen soll. Übertragen wir diesen Kult vom Heere auf den Staat, auf das Reich, so finden wir in ihm im wesentlichen schon das angedeutet, was nachher im Reichskult des hellenistischen Königtums zu offenbarem Ausdruck gelangt: die Zusammenfassung der staatlichen Einheit in der Person des göttlich verehrten Herrschers.

Die Einheit des Alexanderreiches fiel. Aber das göttliche Recht des Gründers dieses Reiches ging auf die Herrschaften der Nachfolger über.[2]) Aus dem Kulte Alexanders entwickelte sich — nicht überall

---

sakrale Ehrung handelt, die dem dahingeschiedenen Alexander zuteil wird. Jedenfalls aber ist eine die Grenzen eines lokalen Heroenkultes weit überschreitende allgemeine Apotheose des Königs gemeint. Eine in den reinen Formen griechischen Heroenkultes erfolgende Verehrung Alexanders hätte wohl auch kaum als ein mit den religöisen Anschauungen des Antipatros unvereinbares Verhalten gelten können.

1) Vgl. oben S. 31. Wie wenig aus der von Diod. (XVIII 61, 1) gebrauchten Bezeichnung *ἐσχάρα* (mit Kornemann S. 64) auf einen reinen Heroenkult geschlossen werden kann, zeigt die folgende Bemerkung Diodors: „*προσεκύνουν ὡς θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον.*" (Damit ist auch gegeben, daß zwischen der hier angedeuteten Ehrung und dem, was XIX 22, 1 und 3 berichtet wird, kein wesentlicher Unterschied besteht.) Ganz abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob wir den von der allgemeinen Annahme (vgl. z. B. Stengel, Gr. Kultusaltert.² S. 17. Schoemann-Lipsius, Gr. Altert. II 200. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2497 ff.) vorausgesetzten Unterschied zwischen *βωμός* und *ἐσχάρα* als einen durchweg in Geltung befindlichen werden anerkennen können (vgl. Reisch, P.-W. I 1664. III 681 f. VI 615 f.), so werden jedenfalls in der späteren historischen Überlieferung die betreffenden Ausdrücke in solcher Vermischung untereinander gebraucht, daß bestimmte Schlüsse auf heroischen oder göttlichen Kult in den meisten Fällen nicht daraus zu ziehen sind. Dies erklärt sich zum Teil aus der ungenauen und nachlässigen Berichterstattung, zum Teil ist es aber doch wohl auch schon ein Ausdruck der tatsächlichen Entwicklung, in der heroische und göttliche Verehrung sich einander annäherten oder ineinander übergingen und so die beide Formen des Kultes ursprünglich voneinander trennenden Schranken (vgl. Arr. an. IV 11, 3) immer mehr schwanden. Der Versuch von Schreiber, Stud. üb. d. Bildnis Alex. d. Gr. S. 251 ff., sogar den Kult, der dem ersten Ptolemaeerpaare als den *θεοὶ σωτῆρες* dargebracht worden sei, als ursprünglichen Heroendienst aus der Form des Altares zu erweisen, beruht auf einer höchst wahrscheinlich unrichtigen Auslegung der Altarinschrift.

2) Auch die Münzen lassen diesen Gang der Entwicklung erschließen (I² S. 485 ff.; vgl. auch meine früheren Ausführungen H. Z. 74 = N. F. 38 S. 31 ff. Hist. Bibl. VI S. 46 ff.) Das Auftreten des Herrscherbildnisses auf den Münzen

gleich bestimmt erkennbar, am entschiedensten in dem ptolemaeischen Königtum, für das der göttliche Alexander sogar das eigentliche Haupt der Dynastie wurde[1]) — der Kult der Diadochen und Epigonen. Wir können in den allgemeinen Umrissen noch die Stufen, in denen diese Entwicklung vor sich gegangen ist, erkennen. Sie bekundet sich unzweideutig als eine spezifisch hellenistische. Orientalische Einflüsse spielen jedenfalls hierbei keine primäre Rolle. Der göttliche Charakter der Herrschaft entfaltet sich sowohl einzelnen griechischen Städten gegenüber, namentlich solchen, die den Herrschern überhaupt ihr Dasein verdanken, wie vornehmlich auch in Beziehung zu den Städtevereinigungen, die von ihnen in das Leben gerufen worden sind. Die äußeren Formen scheinbarer Initiative der Städte dürfen uns nicht über den entscheidenden Zusammenhang, in dem diese Kulte mit den Herrschaftszielen der Machthaber stehen, täuschen. Sie sind aus ihrer Politik selbst hervorgegangen.

---

ist bedingt durch die neue Grundlegung des staatlichen Lebens, die in der Apotheose des Königtums ihren Ausdruck gefunden hat. Für die Verwirklichung dieses neuen Herrschaftsprinzips hat das Königtum Alexanders als des gemeinsamen Archegeten der hellenistischen Herrschaft entscheidende, für die Diadochen vorbildliche Bedeutung erlangt. Sein Bildnis erscheint auf den Münzen, die seine Nachfolger zunächst in seinem Namen prägen. Es tritt an die Stelle bestimmter Gottheiten oder Heroen. In diesem Sinne ist es z. B. sehr bezeichnend, wie nicht nur auf den Silbermünzen, die nach dem Tode Alexanders geprägt sind, das Bild des Herakles, das sich früher auf den Alexandermünzen befand, durch das Alexanders ersetzt wird, sondern auch auf Goldmünzen, die gemeinsam von den Satrapen Ptolemaeos und Seleukos geprägt zu sein scheinen, anstatt des Bildes der Athene, das vorher die Vorderseite der Goldmünzen Alexanders schmückte, sich jetzt das Alexanders selbst findet (vgl. über diese Münzen Babelon, Rois de Syrie S. V. Svoronos, Münzen d. Ptolemaeer IV S. 42ff.). Dem Bilde Alexanders folgt dann mit der vollen Selbständigkeit des Diadochenkönigtums das Bild der neuen Herrscher selbst. Diesen inneren Zusammenhang der Entwicklung gerade auch aus den Münzen nachzuweisen, habe ich mich schon in meinen früheren Darlegungen bemüht. Niese (H. Z. 79 = N. F. 43 S. 16) hat in der Polemik gegen meine Auffassung durchaus das Wesentliche verkannt. Und ebenso beruht es auf einem völligen Mißverständnis meiner Anschauung, wenn man mir entgegengehalten hat, ich hätte versucht, „mit Gewalt den Beweis der (Alexander)münzen ins Gegenteil zu verkehren" (Kornemann, Klio I 64, 6; vgl. auch Strack, Gött. Gel. Anz. 1903 S. 870).

1) Ein ähnlicher Grundzug der Anlehnung der eigenen Herrschaft an das Königtum Alexanders läßt sich wohl auch bei Lysimachos wahrnehmen. Er tritt sowohl in seinem Münzwesen hervor als auch in der Tatsache, daß er das von Antigonos unter dem Namen Antigoneia neugegründete Alexandreia in Troas wieder in seinem alten Namen und seiner alten Beziehung zu Alexander herstellte (Strab. XIII 593 („*ἔδοξε γὰρ εὐσεβὲς εἶναι τοὺς Ἀλέξανδρον διαδεξαμένους ἐκεῖνον πρότερον κτίζειν ἐπωνύμους πόλεις, εἶθ' ἑαυτῶν.*") Dagegen scheinen Seleukos und namentlich Antigonos sich von Anfang an mehr auf sich selbst gestellt zu haben.

Wir brauchen hier unsere früheren Ausführungen über die von dem Königtum abhängigen Städteverbindungen, die *Κοινά*, der hellenistischen Zeit nicht zu wiederholen. Ihre grundlegende Wichtigkeit für die Reichsbildungen dieser Periode wie für die Vergöttlichung der Herrschaft ist von uns schon zur Genüge hervorgehoben worden. Das Vorbild Alexanders selbst in seiner Politik gegenüber dem Griechentum Kleinasiens[1]) ist für seine Nachfolger sehr wirksam geworden. Mit großem Erfolg ist diese Politik zunächst namentlich von Antigonos fortgesetzt worden.[2]) Zu den wahrscheinlich bereits von Alexander gegründeten Vereinigungen der griechischen Städte an der Westküste Kleinasiens kam die etwa dem Jahre 315 oder 314 angehörende neue Schöpfung des Antigonos, der Bund der Inselgriechen, hinzu. Sie fügt sich in das Gesamtbild, das wir von der Politik dieses Herrschers in jener Zeit gewinnen, vortrefflich ein.[3])

Der Nesiotenbund gehörte im 3. Jahrhundert vorwiegend der ptolemaeischen Herrschaftssphäre an. Ptolemaeos Soter hat, vor allem wohl durch die Erfolge seiner letzten Regierungsjahre, hierzu den Grund gelegt. Die sakrale Ehrung, die ihm zum Dank für seine „befreiende" Tätigkeit von dem Bunde der Inselgriechen zuteil wurde, ist zugleich der Ausdruck der politischen Abhängigkeit, in der sich das Koinon der Nesioten von dem ptolemaeischen Königtum befand.[4]) Für eine von einem griechischen Koinon den stärksten Rivalen der ptolemaeischen Herrschaft, den Seleukiden, erwiesene sakrale Ehrung finden wir erst aus der Regierung des zweiten Seleukiden, des Antiochos Soter, einen sicheren Beleg in einer Inschrift des ionischen

---

1) I² S. 345ff. 2) Vgl. oben S. 47f.

3) In der oben S. 48, 1 erwähnten Inschrift von Delos J. G. XI 4 nr. 1036 ist die Rede davon, daß zu einer bisher bereits bestehenden Feier der Antigoneia, d. h. eines dem Antigonos von dem Bunde der Inselgriechen gewidmeten Festes eine abwechselnd mit jenem Feste abzuhaltende Feier von Demetrieia hinzukommen soll. Ich habe a. O. schon bemerkt, daß ich die früher von mir vertretene Beziehung dieser Antigoneia und Demetrieia auf Antigonos Gonatas und seinen Sohn Demetrios II. nicht aufrecht zu erhalten vermag. Die abwechselnde Feier von Antigoneia und Demetrieia entspricht so vollständig und unmittelbar dem, was wir über das Verhältnis des älteren Antigonos und Demetrios Poliorketes zueinander wissen, das Hinzutreten der Demetrieia zu den vorher bestehenden Antigoneia erklärt sich gewissermaßen so selbstverständlich aus der Stellung, die Demetrios nach dem Seesiege bei Salamis 306 bei und neben seinem Vater, vor allem auch den Griechen gegenüber, erhielt (vgl. auch, was ich oben S. 75, 5 bemerkt habe), daß wir hier doch kaum im Zweifel sein können.

4) Vgl. die Inschrift von Nikuria Syll.³ 390 = ²202, im allgemeinen: W. König, D. Bund der Nesioten, Halle 1910. Hermann-Swoboda, Gr. Staatsaltert. S. 416ff.

Städtebundes.[1]) Hier ist von einer sakralen Verehrung des Antiochos Soter selbst, seiner Gemahlin Stratonike und seines Sohnes Antiochos die Rede. Ein Kult des Seleukos Nikator bestand im Kreise des ionischen Städtebundes anscheinend noch nicht, denn sonst würde er in der Inschrift erwähnt worden sein sowie der Alexanders in ihr genannt wird. Ob Lysimachos zur Zeit, als der ionische Städtebund sich unter seiner Herrschaft befand,[2]) von diesem sakrale Ehren empfangen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Ein inschriftlich bezeugter Kult, der ihm in der ionischen Bundesstadt Priene zuteil wurde,[3]) könnte dafür zu sprechen scheinen. Bei dem Gegensatze, in den die Herrschaft der Seleukiden in Kleinasien, ihre „befreiende" Wirksamkeit gegenüber den griechischen Städten zu der des Lysimachos trat, würde es noch in besonderem Maße begreiflich sein, daß die Kunde von einem solchen Kulte für uns verloren gegangen wäre. Auch erfahren wir sonst von einem Kulte des Lysimachos in einzelnen Städten, die seinem Herrschaftsgebiete angehören.[4]) Besonderes Interesse gewährt eine Inschrift von Kassandreia,[5]) in der ein eponymes Priestertum des Lysimachos genannt wird. Sie stammt ohne Zweifel aus der Zeit, in der dieser das makedonische Königtum inne hatte. Die Eponymie des Priestertums des Königs in der Stadt, die dem Neubegründer des makedonischen Königtums, Kassandros, ihre Existenz verdankte und von diesem zur Hauptstadt des makedonischen Reiches gemacht worden war, legt die Vermutung nahe, daß es sich hier nicht um schmeichlerische Initiative der Stadt Kassandreia, sondern um einen Kult handelt, der im Zusammenhang mit der Politik und der Herrschaftsstellung des Lysimachos selbst steht. Die Politik dieses Königs gegenüber den griechischen Städten war allerdings an sich wenig eine „befreiende". Aber er hat doch offenbar auch das Mittel, die Hellenen seines Machtgebietes durch sakrale Beziehungen mit seiner Person und seinem Königtum zu verbinden, nicht verschmäht. Deutlicher tritt uns

---

1) O. G. J. 222 = Michel 487.

2) Syll.³ 368 (²189) = Michel 485. Auch das in der Inschrift von Priene Gr. Inscr. in Brit. Mus. 402 = O. G. J. 12 erwähnte Strategenamt ist wahrscheinlich identisch mit dem in der ersten Inschrift genannten (*ἐπὶ τῶν πόλεων τῶν Ἰάδων κατασταθείς*).

3) Inscr. in Brit. Mus. 401 = O. G. J. 11. Das Antwortschreiben des Lysimachos an die Prienenser (O. G. J. 12) belehrt uns über die unbedingte Abhängigkeit, in der sich die Stadt von dem thrakischen Herrscher befand.

4) So wird uns eine sakrale Verehrung des Lysimachos in Samothrake inschriftlich bezeugt (Syll.³ 372 = J. G. XII 8, 150 = Michel 350.

5) Syll. ³380 = ²196.

— wir haben es vorher schon erwähnt — die Begründung von Kultbeziehungen griechischer Städte zu dem hellenistischen Königtum gerade im Gegensatz zum Herrschaftssystem des Lysimachos in den sakralen Ehrungen entgegen, die griechische Städte Kleinasiens dem Seleukos Nikator erwiesen haben. Sie gehören wohl alle seinen letzten Regierungsjahren an, als er nach seinem Siege über Lysimachos bei Korupedion als Befreier des kleinasiatischen Griechentums von der Herrschaft des Lysimachos erschien und die Herstellung autonomer demokratischer Verfassungen in den hellenischen Städten begünstigte. So erfahren wir von einer sakralen Ehrung des Seleukos durch die Ilienser. Diese richten einen Kult für ihn ein (O. G. J. 212) und nennen einen Monat nach seinem Namen (O. G. J. 444).[1]) Ihr Verhältnis zu Seleukos setzt sich dann in dem Kult seines Sohnes Antiochos Soter fort (O. G. J. 219 = Michel 525). In Erythrae finden wir ein Fest zu Ehren des Seleukos (*Σελευκεῖα*, Michel 507; ferner J. G. XII 1 nr. 6), dessen Begründung wahrscheinlich in dieselbe Zeit zu setzen ist. Ob auch der Bund der um das Athenaheiligtum gruppierten Städte, dem Ilion angehörte, einen Kult für Seleukos eingeführt hat, vermögen wir nicht zu entscheiden. So sehr wir in diesen Fällen, namentlich in den sakralen Veranstaltungen der Ilienser, den Dank für erwiesene Wohltaten erkennen können, ist es doch auch bedeutsam, daß die Ehrungen aus einer Sphäre entschiedener politischer Abhängigkeit von der seleukidischen Herrschaft stammen.[2])

Die besonderen kultlichen Ehrungen der hellenistischen Herrscher durch griechische Städte lagen natürlich da, wo es sich um Gründungen bestimmter Machthaber selbst handelte, am nächsten. Leider haben wir gerade für dasjenige Reich, in dem diese Städte in größter

---

1) In der nämlichen Zeit ist wohl das Gesetz der Ilienser gegen die Tyrannen (O. G. J 218; vgl. Brückner in Dörpfeld, Troja und Ilion II 580ff.) erlassen worden..

2) Diese ergibt sich für Erythrae auch aus dem wahrscheinlich von Antiochos I. erlassenen Dekret O. G. J. 223 = Michel 37. Auch für Bargylia, in dem ein *γυμνικὸς ἀγών* für Antiochos Soter bei seinen Lebzeiten bestand (Michel 457), ist ein entschiedenes Abhängigkeitsverhältnis zu erschließen. Die aus einer früheren Zeit stammende, sicher vor dem Jahre 293 abgefaßte milesische Inschrift zu Ehren des Antiochos, die seine und seines Vaters Seleukos Verdienste um das didymaeische Heiligtum feiert (O. G. J. 213; vgl. Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet S. 34ff.) enthält bezeichnenderweise noch nichts von eigentlich sakralen Ehrungen. Später, jedenfalls nach der Schlacht bei Korupedion, finden wir ein Abhängigkeitsverhältnis Milets zum seleukidischen Königtum, das 280/79 noch besteht; vgl. Rehm, Inschr. v. Milet nr. 123 Z. 37. Dieses Verhältnis hat gewiß auch in sakralen Ehrungen der seleukidischen Herrscher Ausdruck erhalten.

Zahl bestanden, für das der Seleukiden, aus der ersten Zeit ihres Königtums verhältnismäßig wenig sichere Kunde. Der Kult Alexanders im aegyptischen Alexandreia, der des Ptolemaeos Soter in Ptolemais[1]) lassen mit Wahrscheinlichkeit auf ähnliche Kulte der Gründer anderer Städte schließen. Wenn in dem von Demetrios Poliorketes neugegründeten und nach ihm Demetrias benannten Sikyon diesem Herrscher ein Kult gewidmet wurde, so dürfen wir gewiß das gleiche für Demetrios auf Magnesia, das als Hauptstadt seines makedonischen Reiches in ganz anderer Weise als Sikyon-Demetrias mit seiner Person verknüpft war, annehmen. In einer Inschrift von Kassandreia (Syll.^{3} 332 = ^{2}178 = Michel 321) wird eine Verleihung des Königs Kassandros nach einem eponymen Priestertum (*ἐφ' ἱερέως Κυδία*) datiert, das ohne jede nähere Bezeichnung erscheint. Dittenberger hat vermutet, daß hier ein Priestertum des Kassandros selbst, des Gründers der Stadt, gemeint sei. Diese Vermutung hat eine große Wahrscheinlichkeit, namentlich, wenn wir erwägen, daß später in der nämlichen Stadt ein eponymes Priestertum eines Nachfolgers des Kassandros in der makedonischen Herrschaft, des Lysimachos, erwähnt wird (Syll.^{3} 380). Die Beziehung auf Kassandros als den Begründer der Stadt — vielleicht dürfen wir auch hinzusetzen: als den Neugründer des makedonischen Königtums, dessen Hauptstadt Kassandreia war — würde dann als eine ebenso selbstverständliche vorausgesetzt werden müssen, wie die des nicht weiter bezeichneten eponymen Kultes in der ersten Zeit des Ptolemaeerreiches auf Alexander als den fiktiven Begründer der ptolemaeischen Herrschaft.

Der Herrscherkult der hellenistischen Zeit erreicht seine Vollendung in den großen eponymen Reichskulten der Ptolemaeer und der Seleukiden. Seine Entwicklung können wir namentlich beim ptolemaeischen Königtum genauer verfolgen. Wichtige neuere Papyrusveröffentlichungen geben den Beweis, daß der Reichskult des lebenden Herrschers hier aus einem älteren, in griechischen Formen ausgeprägten Kulte hervorgewachsen ist.[2])

In den von Grenfell und Hunt herausgegebenen Hibeh-Papyri (I 1906) und in den von Rubensohn veröffentlichten Elephantine-Papyri (1907) finden wir schon in den letzten Regierungsjahren des Ptolemaeos Soter und in den ersten des Philadelphos ein eponymes Priestertum, das der Datierung nach den Königsjahren beigefügt ist,

---

1) Über diesen Kult vgl. Plaumann, Ptolemais S. 50ff. P.-W. VIII S. 1437f.

2) Ich habe die ausführliche Begründung aus der 1. Auflage im wesentlichen stehen lassen, wenn sie auch vielleicht jetzt keine unmittelbar aktuelle Bedeutung mehr hat.

ohne genauere Bezeichnung, wem dieses Priestertum gewidmet ist. Wir treffen es an im 40. Regierungsjahre Ptolemaeos' I., d. h. 285/4 (Elephantine-Papyri nr. 2; auf dasselbe Jahr bezieht sich nach der berichtigten Lesung von Grenfell und Hunt Hibeh-Papyri I 84[a] und 84[b]; vgl. die Bemerkung von Rubensohn, Elephantine-Papyri S. 22 unten) und im 41. desselben Herrschers, d. h. 284/3 (Elephantine-Papyri nr. 3 und 4). Ferner begegnet es uns im 7. Regierungsjahre (279/8) des Philadelphos (Hibeh-Papyri I 97), im 12. und 13. (274/3 und 273/2) des nämlichen Königs (Hibeh-Papyri I nr. 110 S. 288 Z. 40. 44). Im 15. Regierungsjahre des Philadelphos (271/0) (Hibeh-Papyri I nr. 99) finden wir das eponyme Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* (des Philadelphos und seiner Schwester-Gemahlin Arsinoe), d. h. also den eponymen Reichskult in derjenigen Gestalt, in der er dann weiter unter der Regierung des Philadelphos bestanden hat. Das besondere Priestertum (Kanephorat) der Arsinoe tritt uns in diesem Jahre noch nicht entgegen. Es wird vielmehr erst in dem 19. Regierungsjahre des Philadelphos (d. h. 267/6) erwähnt. Wann die ältere Form des eponymen Priestertums, die durch keine Bezeichnung der Gottheit, dem es dient, näher bestimmt wird, zuerst eingerichtet worden ist, darüber vermögen wir vorläufig noch nichts Bestimmtes auszusagen. Nur das muß betont werden, daß in einer Urkunde aus dem 14. Satrapenjahre des Ptolemaeos Soter (311/0) sich dieses eponyme Priestertum noch nicht findet (Elephantine-Papyri nr. 1). Es fragt sich nun: Wem ist dieses eponyme Priestertum gewidmet gewesen? Zweierlei werden wir von vornherein als sicher hervorheben müssen. Einerseits muß es sich um ein sehr angesehenes Priestertum gehandelt haben. Dies läßt sich schon aus seiner Eponymie neben der Datierung nach den Königsjahren erschließen und wird noch dadurch bestätigt, daß es im 40. Regierungsjahre des Soter (ebenso wie in den vier vorhergehenden; vgl. Wilcken, A. P. V 202) von seinem eigenen Bruder, dem uns auch aus der Geschichte dieser Zeit bekannten Menelaos, bekleidet wird. Das zweite Moment, das sich aus der Betrachtung der Urkunden ergibt, ist der Zusammenhang, in dem jene ältere Form des eponymen Kultes mit dem uns später bekannten gestanden haben muß. Schon die enge Zeitgrenze, die zwischen der älteren Form des eponymen Kultes (13. Jahr des Philadelphos) und seiner späteren Ausprägung (15. Jahr des Philadelphos) liegt, macht dies wahrscheinlich. Sollen wir annehmen, daß in diesem kurzen Zeitraume eine völlige Veränderung in dem System der Eponymie vor sich gegangen sei, in der Weise, daß der bisher geltende eponyme Kult durchaus beseitigt und durch eine völlig neue In-

stitution ersetzt worden sei? Die Kontinuität in den politischen Bestrebungen der ptolemaeischen Dynastie läßt eine solche Annahme als wenig glaublich erscheinen. Können wir uns vorstellen, daß der eponyme Kult in seiner älteren Form einer für das ptolemaeische Königshaus besonders bedeutsamen Gottheit gegolten habe, die nachher ganz aus dem offiziellen Kulte verschwunden sei?[1]) Die Erwägung der in den Urkunden der älteren Ptolemaeerzeit uns entgegentretenden Eidesformeln — die ja auch mit der sakralen Verehrung des Königshauses in Zusammenhang stehen — würde einer solchen Auffassung sehr wenig günstig sein. Wir können umgekehrt darauf hinweisen, daß die für die ptolemaeische Politik wichtigsten Gottheiten, Sarapis und Isis, erst später in den vorher bloß auf das Königshaus selbst lautenden Eid aufgenommen worden sind (vgl. die älteren Eidesformeln aus der Zeit des Philadelphos mit den Eidesformeln aus der Regierung des Euergetes S. 340, 3).

Ist die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der älteren Eponymie und dem späteren Kulte gerechtfertigt, so bleibt wohl nur die Möglichkeit übrig, jenes ältere eponyme Priestertum auf Alexander zu beziehen, wie dies schon die Herausgeber der Hibeh-Papyri getan haben.[2]) An sich würde die Deutung auf einen eponymen Kult des regierenden Königs durch den Wortlaut der Urkunden

1) Dieser Einwand würde vor allem auch Geltung behaupten gegenüber der früheren Vermutung von Otto, Priester u. Tempel II S. 319, daß der eponyme Kult sich auf Sarapis bezogen habe.

2) Die früher von Wilcken vertretene Hypothese, daß das eponyme Priestertum sich auf einen Kult des Hephaestion bezogen habe, bedarf jetzt keiner ausführlichen Zurückweisung mehr, da dieser Forscher seine Hypothese selbst zurückgenommen hat (A. P. V 202. Grundz. d. Papyruskunde S. 97), mit der triftigen, nach dem Vorgang von Rubensohn, Elephantine-Papyri S. 28 gegebenen Begründung, daß in der genau datierten Urkunde aus dem Jahre 311/0 (Elephantine-Papyri nr. 1; 7. Regierungsjahr des jungen Alexander, 14. Satrapenjahr des Soter) von dem eponymen Priestertum noch nicht die Rede ist. Einen Kult des Hephaestion würde man, wenn er überhaupt existiert hätte, vor allem in der ersten Zeit nach Alexanders Tode zu finden erwarten dürfen. An sich würden wir es aber überhaupt als wenig wahrscheinlich ansehen können, daß, wenn der von Alexander geplante und von Zeus Ammon gebilligte Kult des Hephaestion (Arr. VII 14, 7. 23, 6. Plut. Alex. 72) in Alexandreia eingerichtet worden wäre, dieser bis weit in die ptolemaeische Königsherrschaft hinein als eponymer Reichskult habe gelten können. Hatte die Regierung der Ptolemaeer irgendwelche besondere Beziehung zu Hephaestion, die eine solche Bedeutung seines Kultes für das ptolemaeische Reich zu rechtfertigen vermocht hätte? Ich vermag auch einer sakralen Verehrung Haephestions nicht so große Bedeutung für den Alexanderkult selbst beizumessen, wie sie Kornemann, Klio I S. 51ff., ihr zuschreibt. Hephaestion war auch im Kulte immer nichts anderes, als der πάρεδρος, der Genosse des großen Königs.

nahegelegt werden. Aber ein schwerwiegendes sachliches Bedenken spricht dagegen. Wenn Ptolemaeos Soter schon während seiner Regierung ein eponymes Priestertum gehabt hätte, wie würde es dann zu erklären sein, daß er aus dem eponymen Kulte wieder verschwunden und erst unter Ptolemaeos IV. Philopator sein Kult mit dem alexandrinischen Reichskulte verbunden worden wäre? Die bedeutende Stellung, die er auch in sakraler Hinsicht in der ptolemaeischen Dynastie einnahm, würde der Annahme, daß ein für ihn einmal eingerichteter eponymer Kult unter der Regierung seines Nachfolgers wieder beseitigt worden sei, widersprechen. Wie gerade Philadelphos die sakrale Ehrung seines Vaters betrieb, ist uns ja sonst zur Genüge bekannt, und ich brauche hier nur daran zu erinnern, daß schon unter seiner Regierung neben dem König selbst und seiner Schwester-Gemahlin, den θεοὶ Ἀδελφοί, die θεοὶ Σωτῆρες erscheinen (vgl. Hibeh-Papyri I 38 Z. 11 ff. und weiter unten S. 392 ff.).

So müssen wir in diesem eponymen Priestertum ein Priestertum Alexanders sehen. Daß es keine weitere Bezeichnung erhalten hat, erklärt sich offenbar aus der grundlegenden Bedeutung, die der Kult Alexanders in der ptolemaeischen Politik erhalten hat.[1])

Das Ergebnis, das wir so gewonnen haben, ist von großer Bedeutung, indem nicht nur die Ansicht von einer späteren Zeit der Begründung des Alexanderkultes in Aegypten (erst unter Philadelphos) berichtigt wird, sondern auch das Wesen dieses Kultes uns viel klarer entgegentritt und die Entwicklung des ptolemaeischen Reichskultes überhaupt verständlicher wird.[2]) Der Kult Alexanders hat eben von Anfang an nicht den bloßen Charakter einer Heroenverehrung gehabt.[3]) Er ist auch nicht auf die Eigenschaft Alexanders als des

1) Wenn in der Inschrift von Telmessos O. G. J. 55 die Bezeichnung ἐφ' ἱερέως Θεοδότου τοῦ Ἡρακλείδου mit Recht auf ein Priestertum Alexanders und des ptolemaeischen Königshauses gedeutet wird, so dürfen wir hierin eine unmittelbare Analogie zu unseren Urkunden sehen.

2) Die von mir früher (Rh. Mus. 52 S. 51. 57 f.) vertretene Anschauung, daß der Alexanderkult in Alexandreia bereits vor der Regierung des Philadelphos bestanden habe, ist durch die oben erwähnten Urkunden bestätigt worden.

3) Kornemann hat schon in seiner älteren allgemeinen Darstellung des Herrscherkultes ebenfalls einen Kult Alexanders für die frühere Zeit vermutet, aber irrig diesen Kult für einen reinen Heroenkult gehalten. Ich habe bereits in der ersten Auflage dieses Werkes seine Auffassung bekämpft, die jedenfalls durch die neueren Papyrusfunde endgültig widerlegt wird. Solche Ausdrücke, wie sie Diodor XVIII 28, 4 gebraucht: θυσίαις ἡρωικαῖς . . . τιμήσας können an sich den rein heroischen Charakter des Kultes nicht erweisen, da diese vielfach schwankenden Ausdrücke unserer historischen Überlieferung nicht auf die Goldwage gelegt werden dürfen (vgl. oben S. 380, 1). Die Anknüpfung an Heroenehrung lag ja beim Kulte Alexanders sehr nahe und die Veranstaltung von Agonen für

Gründers von Alexandreia beschränkt gewesen. Sondern er hat schon unter der Regierung des Soter eine allgemeine Bedeutung für das Reich und die Dynastie der Ptolemaeer gewonnen. Wir dürfen sogar wohl nach einer wahrscheinlichen Vermutung von Plaumann (A. P. VI 78ff. P.-W. VIII 1430) annehmen, daß die Verehrung Alexanders als des Gründers der Stadt Alexandreia völlig von dem eponymen Kult verschieden gewesen ist.

Wenn der eponyme alexandrinische Reichskult aus einem eponymen Kulte Alexanders als des ideellen Hauptes und Gründers der Dynastie herausgewachsen ist, so fehlt auch eine andere wichtige Vorstufe dieses Kultes nicht, nämlich die offizielle Verehrung des tatsächlichen Gründers der ptolemaeischen Herrschaft und ersten Herrschers der Dynastie. Die Verehrung des Soter ist ursprünglich vornehmlich aus dem Kreise der Inselgriechen hervorgegangen.[1]) In der schon verschiedentlich erwähnten Inschrift von Nikuria ist von *ἰσόθεοι τιμαί* die Rede, die die Inselgriechen zum Dank für die ihnen und den übrigen Griechen erwiesenen Wohltaten dem Soter bereits bei seinen Lebzeiten gewidmet haben: diese Ehrung ist nach den bestimmten Andeutungen der Inschrift eingetreten auf Grund der „befreienden“ Tätigkeit des ersten Ptolemaeers gegenüber den Griechen(„*τάς τε πόλεις ἐλευθερώσας καὶ τοὺς νόμους ἀποδοὺς καὶ τὴμ πάτριομ πολιτείαμ πᾶσιγ καταστήσα[ς κ]αὶ τῶν εἰσφορῶγ κουφίσας*“). Die Anfänge dieser befreienden Wirksamkeit mögen schon in die Zeit der Unternehmungen fallen, die Ptolemaeos im Jahre 308 ausgeführt hat (Diod. XX 37 und namentlich Suid. u. *Δημήτριος* über den programmatischen Charakter dieser Tätigkeit des Ptolemaeos (vgl. oben S. 62f. 315). In der Hauptsache allerdings können sich die Worte der Inschrift erst auf die militärischen und politischen Erfolge beziehen, die Ptolemaeos im Gebiete der Inselgriechen um das Jahr 287 (zur Zeit des Sturzes der makedonischen Königsherrschaft des Demetrios) errang. In der früheren Zeit (um 308) kann jedenfalls ein allgemeiner Beschluß des *Κοινόν* der Nesioten zu Ehren des Soter

---

Alexander, die Diodor dem Ptolemaeos zuschreibt, lassen diesen Zusammenhang mit dem Heroenkult besonders deutlich erkennen. Nachdem aber die Überlieferung des Pausanias I 6, 3 von der anfänglichen Beisetzung Alexanders in Memphis durch die parische Marmorchronik (unter d. J. 321/0, S. 21 ed. Jacoby), eine Bestätigung erfahren und dadurch auch die weitere Nachricht des Pausanias, daß erst Philadelphos den Leichnam des Weltherrschers nach Alexandreia gebracht habe, Wahrscheinlichkeit erhalten hat, werden wir um so mehr den Kult Alexanders von Anfang an als einen von seiner Grabstätte unabhängigen, somit nicht rein heroischen denken müssen.

1) Ähnlich ist die Auffassung von Gruppe, Gr. Mythol. S. 1507, 1.

nicht stattgefunden haben, wenn damals, wie es höchst wahrscheinlich ist, ein Bund der Inselgriechen unter dem Protektorate des Antigonos und Demetrios bestanden hat (oben S. 48). Ob man aus der Inschrift von Nikuria schließen kann, daß die sakrale Ehrung des Ptolemaeos überhaupt zuerst von den Inselgriechen ausgegangen ist, kann als zweifelhaft erscheinen, da die ursprüngliche Lesung: *τετιμηκόσιμ πρώ[τοις τ]ὸν σωτῆρα Πτολεμαῖον* unsicher geworden ist. Delamarre liest in seiner neuen Ausgabe der Inschrift (J. G. XII 7 nr. 506) *πρότερον* statt *πρώτοις*. Immerhin wird die frühere Lesung auch jetzt noch als eine nicht unmögliche, ja sogar als eine nicht unwahrscheinliche gelten dürfen (vgl. die Ausgabe von Hiller von Gaertringen Syll.[3] 390). Daß die Nesioten selbst in Verbindung mit den „gottähnlichen" Ehren dem Ptolemaeos zugleich den Beinamen Soter zuerkannt haben, ist zwar nicht ein sicherer Schluß, aber eine wahrscheinliche Vermutung, die Delamarre bereits bei der ersten Veröffentlichung der Inschrift ausgesprochen hat. Die Nachricht des Pausanias I 8, 6, daß der Beiname von den Rhodiern stamme, kann, wenn sie überhaupt auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf, jedenfalls nicht als Beweis dafür dienen, daß die allgemeine und dauernde Benennung als Soter, die dann sogar der offizielle Kultbeiname des ersten Ptolemaeers geworden ist, von jener Ehrung durch die Rhodier herrühre (vgl. S. 315). In sehr frühe Zeit würde eine sakrale Ehrung des Ptolemaeos als Soter durch ein Mitglied des Königshauses zu setzen sein, wenn die Vermutung Dittenbergers sich als richtig erweisen sollte, daß die Inschrift von Halikarnassos (O. G. J. 16): *Ἀγαθῇ τύχῃ [τῇ] Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη τὸ ἱερὸν ἱδρύσατο* sich auf den lebenden Ptolemaeos beziehe und wegen des fehlenden Königstitels dann in die Zeit von 308—306 zu setzen sei. Der Grund, den Dittenberger für seine Ansicht anführt, nämlich, daß immer nur für die *ἀγαθὴ Τύχη* eines Lebenden eine Weihung erfolgt sei, ist sehr bestechend,[1]) und Wilcken (A. P. III S. 315) hat sich der Deutung Dittenbergers deshalb angeschlossen. Aber können wir wirklich mit gutem Grunde vermuten, daß schon in jener frühen Zeit von einem Mitgliede seines eigenen Hauses Ptolemaeos geradezu als Gott bezeichnet worden sei? Ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Annahme, daß jene Weihung im Namen der etwa 10 Jahre alten Arsinoë, der Tochter des Ptolemaeos, stattgefunden habe. Vielleicht sind wir doch, wenn wir in Erwägung ziehen, daß damals die religiösen Vorstellungen sich in

1) Weniger einleuchtend scheint mir die Erklärung von *ἀγαθῇ τύχῃ Πτολεμαίου* als wesentlich gleichbedeutend mit *ὑπὲρ Πτολεμαίου*.

großem Flusse befanden, und wenn wir Tyche allgemein im Sinne von numen verstehen[1]), berechtigt, an der Deutung auf den dahingeschiedenen Soter festzuhalten. Ich möchte darauf hinweisen, daß in einer Inschrift von Halikarnassos, die in das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. gesetzt wird (Syll.³ 1044 = ²641. Michel 854. Ziebarth, Gr. Vereinswesen S. 10ff. Poland, Gr. Vereinsw. S. 227) die Darbringung eines Opfers für die *Τύχη ἀγαθή* von dahingeschiedenen Persönlichkeiten (denn um solche handelt es sich offenbar bei dem Vater und der Mutter des Begründers der hier aufgezeichneten Stiftung, des Poseidonios) bestimmt wird.[2]) Dürfen wir also dabei bleiben, daß die in unserer Inschrift bezeichnete Weihung auf die Zeit nach dem Tode des Soter zu beziehen ist, so wird sie vor die Vermählung der Arsinoë mit ihrem Bruder zu setzen sein,[3]) wahrscheinlich um das Jahr 279, als Arsinoë im Begriff war, nach Aegypten zurückzukehren. Die sakrale Ehrung, die sie ihrem Vater Ptolemaeos Soter darbrachte, hatte damals besondere politische Bedeutung, als es sich für sie darum handelte, in Aegypten zu Einfluß und Macht zu gelangen, und fiel zugleich in die Zeit, als ihr Bruder in der glänzendsten Weise den Kult seines Vater ausgestaltete.

Von diesem Kulte des Soter haben wir durch die Inschrift von Nikuria sichere Bezeugung und zugleich ein deutlicheres Bild gewonnen. Wir haben daraus erfahren, daß Philadelphos die großartigsten Vorbereitungen für eine würdige Inszenierung des Kultes traf, daß dieser in einem penteterischen isolympischen Agon, neben dem auch jährliche Feiern herliefen,[4]) gipfeln sollte. Der Kult des Soter ist bald nach seiner ersten Begründung durch Hinzufügung des Kultes der Berenike, der Gemahlin des Soter, zu einem Kulte der *θεοὶ Σωτῆρες* erweitert worden. Ein prachtvoller Tempel, der den Soteren von Philadelphos erbaut wurde,[5]) zeigt, wie diese Verehrung die Formen des Heroenkultes abgestreift hat. Der Kult des Soter ist weiter in enge Beziehung zu dem Alexanders gebracht wor-

1) Vgl. Gruppe, Gr. Mythol. S. 1498, 7.

2) Will man an der unbedingten Beziehung der *ἀγαθὴ τύχη* zum Lebenden festhalten, so wird man wohl die Erklärung Belochs, Gr. Gesch. III 2 S. 266f. annehmen müssen, der übersetzt: „Ptolemaeos des Sohnes des Retters und Gottes“ und demnach Philadelphos versteht. Die (grammatische) Möglichkeit dieser Übersetzung wird durch einige noch zu erwähnende Inschriften bestätigt; aber ein schwer zu überwindendes Bedenken, das Wilcken a. O. geltend gemacht hat, ist durch das Fehlen des Königstitels gegeben.

3) Vgl. Rh. Mus. 52 S. 49.

4) Dies geht, wie v. Prott erkannt hat, aus Athen. V 198a hervor.

5) Vgl. Theokr. XVII 123 und namentlich Schol. z. Theokr. in F. H. G. II 374, 15.

den.[1]) Es spiegelt sich auch hierin die nahe Verbindung wieder, in der überhaupt die Herrschaft der Ptolemaeer von Anfang an mit dem Königtum Alexanders gestanden hat.

Für die geschichtliche Würdigung dieses dem Soter von seinem Sohne und Nachfolger gewidmeten Kultes ist vor allem bedeutsam, daß er sich in eigentümlicher Weise mit den ihm von den Inselgriechen erwiesenen Ehren verflicht. Indem Philadelphos die Verehrung des Soter zu einem glänzenden Kulte seines Hauses und seines Reiches ausgestaltet, hält er dabei zugleich die engste Fühlung mit jenem griechischen Kreise aufrecht. Die Inselgriechen werden aufgefordert, offiziell bei dem Kulte in Alexandreia mitzuwirken.[2]) Die großartige Schaustellung ist vornehmlich auf das hellenische Publikum berechnet, die neue Reichshauptstadt soll als die Metropole der hellenistischen Welt verherrlicht werden — die Ausführung eines Gedankens, den wohl bereits Soter selbst gehegt hatte (Diod. XVIII 28). Die ptolemaeische Politik zeigt hier wieder aufs deutlichste ihre Orientierung nach der griechischen Seite, ihr Streben, eine führende Stellung in der Griechenwelt einzunehmen.[3]) Der Anspruch der Ptolemaeer auf eine allgemeine Schutzherrschaft über Griechenland findet in der Stellung des „Befreiers" Soter zu den Griechen seine volle Rechtfertigung. Gerade diese läßt die Ptolemaeer als die würdigen Nachfolger Alexanders erscheinen.[4])

---

1) Dies ergibt sich aus Theokr. XVII 18ff. und der Beschreibung der Pompe des Philadelphos bei Kallixeinos (Athen. V 196ff.). Auch in dem Dekret von Nikuria ist in den Worten Z. 24: *τὴν πρὸς τοὺς π[ρογόνου]ς εὔνοιαν διατηρῶν* — wenn die Ergänzung *προγόνους*, wie wahrscheinlich, richtig ist — wohl Alexander mit inbegriffen.

2) Es ist charakteristisch, daß die Mittlerrolle dabei Philokles und Bakchon spielen, die wir auch sonst als Vertreter der ptolemaeischen Herrschaft dem *κοινὸν τῶν νησιωτῶν* gegenüber kennen lernen. Auch hier wieder sehen wir, wie in den hergebrachten Formen des griechischen politischen Lebens (Z. 25ff.) die griechischen Städte zu den neuen Aufgaben des Reiches herangezogen werden.

3) Dieser Zug ist von vornherein in der ptolemaeischen Politik erkennbar und wir bedürfen nicht der an sich auch unbeweisbaren Vermutung v. Protts (dem Kornemann, Klio I S. 68 folgt), daß der Ausbau des ptolemaeischen Kultes durch Philadelphos stattgefunden habe, um den rivalisierenden Seleukiden den Rang abzulaufen und Alexandreia zum Mittelpunkt der hellenischen Welt zu machen.

4) Auf die Befreiertätigkeit Alexanders selbst scheinen die Worte in der Schilderung des Kallixeinos bei Athen. a. a. O. 201 hinzuweisen: *προσηγορεύοντο δὲ πόλεις, αἵ τε ἀπ' Ἰωνίας καὶ* <*αἱ*> *λοιπαὶ Ἑλληνίδες ὅσαι τὴν Ἀσίαν καὶ τὰς νήσους κατοικοῦσαι ὑπὸ τοὺς Πέρσας ἐτάχθησαν.* Die Ptolemaeer sind also gerade auch in dieser Beziehung die Rechtsnachfolger Alexanders.

Es liegt an sich nahe, anzunehmen, daß Philadelphos auch den im Kreise der Inselgriechen aufgekommenen Beinamen seines Vaters, Soter, damals nach seinem eigenen Reiche verpflanzt und ihm so für dieses eine offizielle Geltung verschafft habe. Allerdings steht dem die früher herrschende, namentlich von Revillout und Poole begründete Ansicht entgegen, daß die offizielle Verehrung des ersten Ptolemaeos als Gott Soter in Aegypten erst im Jahre 261/60 aufgekommen sei (Poole, the Ptolemies p. XXV. XXXV; Revillout, Rev. égyptol. I S. 21f. III S. 114; Strack, Dynastie d. Ptolemaeer S. 128; Niese, II S. 113, 3; auch Dittenberger, O. G. J. 16 Anm. 3 hält noch daran fest). Diese Auffassung scheint zwar zunächst insofern eine Bestätigung zu finden, als die Hinzufügung des Titels Soter zu dem Namen des ersten Ptolemaeers in den Aktpräskripten uns tatsächlich erst nach diesem Zeitpunkte regelmäßig entgegentritt, wie sich namentlich aus den Hibeh-Papyri ergibt.[1]) Es würde aber unrichtig sein, zu behaupten, daß damals überhaupt erst der Name Soter im ptolemaeischen Reiche eingeführt worden sei.

Abgesehen davon, daß Arsinoë schon vor ihrer Vermählung mit Philadelphos eine Widmung an ihren Vater als den *Σωτὴρ καὶ θεός* vollzieht (O. G. J. 16, vgl. S. 409f.), haben wir Inschriften, die, wie es scheint, aus der Zeit vor ihrem Tode (270) stammen, in denen der Beiname Soteres von Ptolemaeos I und seiner Gemahlin Berenike gebraucht wird. Es ist vor allem eine in Aegypten gefundene Inschrift O. G. J. 724: *ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Σωτήρων Διονύσιος Ποτάμωνος.* Diese Inschrift kann sich kaum, wie Strack A. P. II 539 meinte, auf die dahingeschiedene Arsinoë beziehen, da nach einer wohl unanfechtbaren Beobachtung Dittenbergers die Formel, in der *ὑπὲρ* gebraucht wird, nur auf Lebende Anwendung findet (vgl. auch Wilcken, A. P. III 318f.). Übrigens würde auch nach Stracks Vermutung die Inschrift in die Zeit bald nach 270 gehören. Dittenberger erklärt zwar in dieser Inschrift und der folgenden in Alexandreia gefundenen O. G. J. 725: *Βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου θεῶν Σωτήρων* aus grammatischen Gründen *Σωτήρων* als Beinamen von Philadelphos und seiner Gemahlin Arsinoë. Diese Deutung scheint mir aber geschichtlich unmöglich; ich sehe demnach in den Worten *θεῶν Σωτήρων* eine grammatisch zwar auffallende, aber nicht unmögliche Kürze des Ausdrucks für *τῶν θεῶν Σωτήρων*, so daß zu übersetzen ist: der Kinder der *θεοὶ*

1) Allerdings erscheint der Beiname Soter vereinzelt schon früher, so im 11. Regierungsjahre des Philadelphos (Petrie-Pap. II 8, 1b; die Lesung wird durch Petrie-Pap. III 20 S. 41 bestätigt).

Σωτῆρες. (Dieselbe Erklärung vertritt Wilcken, A. P. III S. 316.) Die Deutung von Schreiber, Stud. über d. Bildnis Alexanders d. Gr. S. 252ff., der die zuletzt erwähnte (Altar)inschrift als eine von Ptolemaeos Philadelphos und Arsinoë selbst herrührende Weihung an die *θεοὶ Σωτῆρες* faßt, halte ich sprachlich erst recht für unzulässig; jedenfalls hat Schreiber keine analoge Formulierung aus einer anderen Weihinschrift beigebracht. (Mit Ablehnung der von Schreiber gegebenen Erklärung fallen auch die an sich unwahrscheinlichen Schlüsse, die dieser Forscher auf einen Heroenkult der *θεοὶ Σωτῆρες* gezogen hat. A. M. Otto, Priester u. Tempel II S. 273, 5.) Ist die hier gegebene Deutung der beiden letztgenannten Inschriften, namentlich der ersteren, O. G. J. 724, richtig, so gewinnt auch die an sich schon wahrscheinliche Lesung Dittenbergers O. G. J. 29: [*ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαί*]*ου τοῦ Πτολεμ*[*αίου καὶ Βερενίκης Σωτήρων καὶ*] *ὑπὲρ Ἀρσινόη*[*ς* usw. noch eine weitere Stütze. Durch diese Inschrift würde dann ebenso wie durch O. G. J. 724 der Schluß, daß schon vor dem Tode der Arsinoë der König und seine Schwester-Gemahlin in Aegypten als Kinder der Soteren bezeichnet wurden, der Beiname der Soteren also schon offizielle Geltung hatte, große Wahrscheinlichkeit erhalten. Übrigens wird auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die gleiche Folgerung aus O. G. J. 725 gezogen werden dürfen, da das Fehlen der Bezeichnung als *θεοὶ Ἀδελφοί* wohl nur auf die Zeit, in der Arsinoë noch lebte, passen dürfte. Das Ergebnis unserer Erörterung findet noch eine wesentliche Bestätigung in den neuesten numismatischen Forschungen. Auf den nach der Entdeckung von Svoronos durch die Arsinoëdaten bestimmten Münzen aus der Regierungszeit des Philadelphos findet sich in den Jahren 269, 268, 267 die Bezeichnung des Ptolemaeos I als Soter (Svoronos, Münzen der Ptolemaeer II S. 68 nr. 430. 433. 436. Tafeln XVI 17—19, vgl. I *ρ ν ζ'*. IV 91ff.). Derselbe Forscher schreibt sogar eine Klasse von Münzen mit dem Beinamen Soter schon den Jahren 283 bis 272 zu (I *ρ ξ δ'* f. nr. 388—407. Tafeln XVIII 1—20. IV S. 97).

Wir werden also wohl vermuten dürfen, daß der Beiname Soter zuerst im Kreise der Inselgriechen entstanden, dann im Zusammenhange mit dem Reichskulte, der dem ersten Ptolemaeer vor allem als dem Befreier und Schutzherrn der Griechenwelt gewidmet wurde, in Aegypten selbst heimisch geworden ist. Wie es zu erklären ist, daß der Beiname in den offiziellen Aktpräskripten erst einige Zeit später regelmäßig auftritt, läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit angeben.

Wenn der Kult des Soter sich in enger Beziehung zu der Griechenwelt entwickelt hat, so ist anderseits für ihn ebenso charakteristisch, daß er aus den eigenen Tendenzen der Ptolemaeerherrschaft selbst hervorgewachsen ist. Die Apotheose, die dem ersten Herrscher und tatsächlichen Gründer der Dynastie zuteil wird, kommt der gesamten Dynastie, vor allem auch dem regierenden König zugute. Die dynastische Tendenz, die gerade in der Ptolemaeerherrschaft in so starker Weise ausgeprägt ist, wird zu einer der wesentlichsten Grundlagen des Herrscherkultes. Es ist noch ein Schritt von dieser Apotheose des dahingeschiedenen Herrschers zum Kulte des lebenden Königs, aber es ist auch nur noch ein Schritt.

Nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis ist der von Philadelphos eingerichtete Kult das erste sichere Beispiel einer göttlichen Verehrung, die einem der Nachfolger Alexanders als offizieller Reichskult bei seinen Lebzeiten erwiesen wird. Gerade dieser eponyme ptolemaeische Reichskult hat nun aber eine wesentlich andere Grundlage der Beurteilung gewonnen, seitdem wir wissen, daß bereits vor der Einrichtung des Kultes Alexanders und der *ϑεοὶ Ἀδελφοί* ein eponymes Priestertum im ptolemaeischen Reiche bestanden hat. Was dieses bereits in der ersten Zeit der Ptolemaeerherrschaft bedeutet, kann nicht zweifelhaft sein. Alexander ist der göttliche Repräsentant des neuen Herrschaftsprinzips, unter dessen Schutz oder Sanktion sich gerade die ptolemaeische Herrschaft entwickelt. Er ist zugleich das fiktive Haupt der ptolemaeischen Dynastie, als solches mit dieser auf das engste verbunden.

Man hat, um die Einführung des Kultes des lebenden Herrschers zu erklären, vor allem ein mehr zufällig-geschichtliches Moment, ein bestimmtes Ereignis herangezogen (v. Prott, Rh. Mus. 53 S. 464 ff. und ihm folgend Kornemann a. O. S. 70 f.). Der Tod der Arsinoë Philadelphos, der, wie wir jetzt wissen, im Jahre 271/70 erfolgte, soll diese Erklärung bieten. Indem der dahingeschiedenen Königin-Schwester nunmehr kultliche Ehren dargebracht wurden, konnte man, so hat v. Prott vermutet, den Bruder-Gemahl, den regierenden Herrscher, hinter seiner apotheosierten Schwester nicht zurückstehen lassen, und so kam — wahrscheinlich unter dem Einflusse der Priesterschaft — der Kult der *ϑεοὶ Ἀδελφοί* zustande. Prüfen wir, wie die uns bekannten Tatsachen der Überlieferung und die innere Wahrscheinlichkeit sich zu dieser Vermutung stellen. Durch die Hibeh-Papyri sind wir in den Stand gesetzt, die Zeitgrenze, innerhalb deren der Kult Alexanders und der *ϑεοὶ Ἀδελφοί* eingeführt worden ist, etwas genauer, als es früher möglich war, zu fixieren.

Im 12. und 13. Regierungsjahre des Philadelphos (274/73 und 273/72) finden wir noch das eponyme Priestertum ohne jede nähere Bezeichnung erwähnt (Hibeh-Pap. I 110). Im 15. Regierungsjahr des Philadelphos (270; im Monat Daisios) tritt uns dann das Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* entgegen.[1]) Es ist also eine nicht fern liegende Vermutung, daß der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* in Verbindung mit dem Alexanderkult eben damals im 15. Regierungsjahr des Philadelphos, das zugleich das Todesjahr der Arsinoë war, eingerichtet worden ist. Zwingend ist allerdings diese Annahme nicht (vgl. auch Grenfell and Hunt, Hibeh-Pap. I S. 368f., Plaumann, P.-W. VIII 1431), da zwischen dem Zeitpunkte des eponymen Priestertums im 13. Jahre des Philadelphos und dem Tode der Arsinoë noch mehr als ein Jahr dazwischen liegt. Wir könnten auch annehmen, daß schon in dieser Zwischenzeit, also bereits vor dem Tode der Arsinoë, der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* mit dem Alexanders vereinigt oder daß zunächst bloß der des Königs selbst mit dem Alexanderkult verbunden worden und der Kult der Arsinoë — ähnlich wie es im Seleukidenreiche geschehen ist — erst dem des Königs gefolgt sei, etwa als besondere Ehrung, die ihr nach ihrem Hinscheiden zuteil geworden sei. Indessen auch wenn wir jener anderen Vermutung, die ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der eponyme Kult des Königs selbst erst als ein mit dem Kulte seiner Schwester gemeinsamer nach ihrem Dahinscheiden entstanden sei, folgen, so werden wir doch nicht mehr zugestehen können, als daß der Tod der Arsinoë und ihre Konsekrierung auf den Zeitpunkt der Einführung dieses eponymen Reichskultes eingewirkt habe. Wir werden aber diesem Ereignis nicht eine entscheidende Bedeutung für die Begründung des Kultes des lebenden Herrschers überhaupt beizulegen vermögen. Bei dem früheren Stande unserer Kenntnis, als das besondere Priestertum der Arsinoë die ältere Bezeugung für sich zu haben schien, konnte die Annahme, daß der Kult der Arsinoë das Primäre gewesen sei, wohl eher als eine begründete erscheinen. Jetzt ergibt sich aber aus den Zeugnissen, daß das Priestertum Alexanders und der *θεοί Ἀδελφοί* früher bestanden hat als der Kanephorat der Arsinoë. Die Annahme v. Protts (a. O. S. 466), daß zuerst ein griechischer Staatskult der Arsinoë eingerichtet worden sei, hat gar keine Stütze in unserer Überlieferung. Wir wissen jetzt, daß der besondere eponyme Kult der

1) Hibeh-Pap. I 99. Hierdurch wird auch die Richtigkeit der Lesung von Petrie-Pap. I 24, 2 Z. 4f., wonach im 16. Jahre des Philadelphos 270/69 uns ein Priestertum Alexanders und der *θεοὶ Ἀδελφοί* begegnet (Otto, Priester u. Tempel I 144, 3) bestätigt.

Arsinoë nicht das Ursprüngliche ist, sondern daß er in einen schon früher vorhandenen eponymen Kult eingefügt worden ist. Wenn das Bedürfnis, neben der apotheosierten Schwester-Gemahlin auch den König nicht ohne sakrale Ehren zu lassen, das ausschlaggebende Motiv gebildet hätte, warum sollte das gerade zur Einrichtung eines eponymen Reichskultes geführt haben?

Und wie steht es weiter mit dem Einfluß der aegyptischen Priesterschaft, der einzelne Forscher bei der Begründung des Reichskultes eine große Rolle beigemessen haben? Ich glaube, daß dieser Einfluß wenig zu dem Bilde der autokratischen königlichen Gewalt paßt, das die erste Zeit der Ptolemaeerherrschaft darbietet. Die aegyptische Priesterschaft ist in dieser Periode gewiß immer nur Werkzeug für die Pläne des Königtums gewesen; eine entscheidende Initiative bei einer so wichtigen Neuerung ihr zuzuschreiben, ist, wie mir scheint, unmöglich.[1]) Ließe sich überhaupt bei einer Mitwirkung der aegyptischen Priesterschaft die grundlegende Tatsache erklären, daß dieser Kult griechische, nicht aegyptische Formen erhalten hat?[2]) Wie würde sich weiter mit einer solchen Annahme die unbestreitbare Tatsache vertragen, daß eben erst allmählich in zunehmendem Maße, am deutlichsten seit Ptolemaeos Epiphanes, eine Aegyptisierung des ptolemaeischen Königskultes, eine immer stärkere Assimilierung an die heimischen Formen der Pharaonenverehrung stattgefunden hat?

Das darf allerdings wohl angenommen werden, daß der eigentümliche aegyptische Boden für die volle Ausgestaltung des Herrscherkultes, wie sie in der Verehrung des lebenden Herrschers ihren Ausdruck findet, nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Wenn die Herrschaftsverhältnisse des Orientes überhaupt schon unter Alexander die Geltendmachung der absoluten Herrschaftsformen des Gottkönigtums wesentlich begünstigten, so hat gewiß die Anknüpfung an die

1) Ähnlich urteilt Otto, Priester u. Tempel II S. 271. Daß die entscheidende Einwirkung, die Revillout, Rev. égyptol. III 1883, S. 112f. einer allgemeinen Reichssynode der aegyptischen Priesterschaft vom J. 21 (265/64) auf die Begründung des Kultes Alexanders und der *ϑεοὶ Ἀδελφοί* beimessen wollte, durch den jetzigen Bestand des urkundlichen Materials ausgeschlossen wird, brauche ich nur kurz hervorzuheben. Wir werden überhaupt sagen dürfen, daß die Vermutungen Revillouts über die Bedeutung der aegyptischen Priesterschaft für die Entwicklung des Ptolemaeerkultes — wenigstens in der ersten Zeit der Ptolemaeerherrschaft — keinen Boden haben. Die Folgerungen, die man aus dem Dekret von Kanopos für die Mitwirkung der aegyptischen Priesterschaft bei der Begründung des Kultes der *ϑεοὶ Εὐεργέται* gezogen hat, scheinen mir durchaus nicht beweiskräftig, da es sich ja hier nur um die aegyptischen Formen der sakralen Verehrung handelt.

2) Ähnlich schon Strack, Dynastie d. Ptolemaeer S. 112.

Traditionen der Pharaonenweihe, die für den aegyptischen Teil der Bevölkerung des Ptolemaeerreiches durch die Existenz des neuen Königtums ohne weiteres gegeben war, die Einführung des Kultes des regierenden Königs nicht unbeträchtlich erleichtert. Aber es bedeutet eine Verkennung des Zusammenhanges der Entwicklung des hellenistischen Herrscherkultes überhaupt, wenn man in dem Kulte, den Ptolemaeos Philadelphos ins Leben rief, einen „Aegyptismus"[1]) oder „einen wirklichen Reichskult nach altaegyptischer Überlieferung"[2]) sehen will. Glaubt man allerdings (mit v. Prott, Kornemann u. a.) das auf griechischem Boden erwachsene Element des Herrscherkultes als reinen Heroenkult charakterisieren und als solchen der wirklichen Vergötterung scharf gegenüberstellen zu müssen, so führt von diesem Kulte keine Brücke zu der Verehrung des lebenden Herrschers hinüber, und man muß dann, um diese zu erklären, zum orientalischen Vorbild seine Zuflucht nehmen. Gegen die entscheidende Bedeutung des orientalischen Vorbildes spricht die Tatsache, daß eben schon Alexander als fiktiver Gründer der ptolemaeischen Herrschaft einen eponymen Kult hatte, der in deutlichem Zusammenhang mit dem späteren, von Philadelphos eingerichteten Kult steht und so in der weiteren Entwicklung zu einem Kulte der Dynastie wurde. Der Kult des lebenden Herrschers ist ein allerdings bedeutsames Glied in der Kette der schon vorher für die Dynastie bestehenden Ehrungen. Der Kult der Dynastie aber läßt sich ebensowenig wie das dynastische Element der hellenistischen Herrschaft überhaupt aus orientalischem Vorbild erklären.

Neben dem Reichskulte der Ptolemaeer steht der der Seleukiden. Wir lernen im seleukidischen Reiche einen Kult der Dynastie und einen Kult des regierenden Königs, zum Teil beide miteinander verbunden, kennen. Die inschriftlichen Nachrichten, die wir darüber haben, reichen zwar noch nicht aus, die ersten Stadien in seiner Ent-

1) Wilamowitz, Gött. Nachr. 1894 S. 28. Auch Kromayer (in einer Besprechung der ersten Auflage meines Buches) D. Litztg. 1912 S. 2668 meint, die „Tatsache, daß die lebenden Diadochen sich zuerst in demjenigen Lande offiziell als Götter bezeichnet haben, in dem seit Jahrhunderten die Pharaonen, deren Nachfolger sie gewesen sind, als Götter verehrt worden waren", im Gegensatz zu meiner Auffassung stark betonen zu müssen. Er vermutet, „daß dabei wieder der sehr reale Gedanke mitgewirkt habe, daß in den Augen der Aegypter die Legitimität eben erst durch die Göttlichkeit voll zum Ausdruck gebracht wurde". Mir erscheint es als sehr fraglich, ob die Legitimierung der ptolemaeischen Herrschaft in den Augen der aegyptischen Bevölkerung vornehmlich durch einen in griechischen Formen ausgebildeten eponymen Kult erfolgen konnte und ob sie durch diesen überhaupt zu erfolgen brauchte.

2) Schreiber a. O. S. 256.

wicklung genau festzustellen, wir vermögen auch nicht das Verhältnis, in dem die verschiedenen Formen zueinander stehen, klar zu erfassen. Aber so viel können wir mit großer Bestimmtheit behaupten, daß dieser Kult eine große Bedeutung für das Seleukidenreich hatte und daß er den inneren Zusammenhang mit der Organisation des Reiches selbst deutlich erkennen läßt. Er gewährt uns somit einen sehr wichtigen Einblick in das organisatorische Prinzip der seleukidischen Herrschaft.

Antiochos I. errichtete seinem Vater Seleukos unmittelbar nach dessen Tode in Seleukeia am Meere einen Tempel mit einem heiligen Hain, der Nikatoreion genannt wurde (App. Syr. 63). In späterer Zeit finden wir in Inschriften verschiedener von den Seleukiden gegründeter Städte ein Priestertum der gesamten seleukidischen Dynastie. Zu der schon länger bekannten Inschrift von Seleukeia in Pierien (C. J. G. 4458 = O. G. J. 245), die der Zeit des Seleukos IV. (Philopator, 187—175) angehört, ist durch die Veröffentlichung der Inschriften von Magnesia noch eine sehr wichtige hinzugekommen, die einen Beschluß der Stadt Antiocheia in Persis enthält (Inschr. v. Magnesia 61 = O. G. J. 233). Sie stammt aus der Regierungszeit Antiochos des Großen. Während in der Inschrift von Seleukeia neben dem Priestertum der dahingeschiedenen Könige der Dynastie ein besonderes Priestertum des regierenden Königs erwähnt wird, ist in der Inschrift von Antiocheia in Persis der Kult des lebenden Königs und seines Sohnes Antiochos in den Kult der Gesamtdynastie eingeschlossen. Die einzelnen Könige der Dynastie werden mit ihren Beinamen, die also offizielle Kultbeinamen geworden sind, angeführt. Aus der Inschrift von Antiocheia dürfen wir schließen, daß das Priestertum der seleukidischen Dynastie für die Städte, in denen es bestand, zugleich eponym war. Offenbar handelt es sich um einen allgemeinen Kult der Dynastie in den Städten des Seleukidenreiches; denn wenn ein solches Priestertum gleichmäßig in den weit auseinanderliegenden Städten Seleukeia in Pieria und Antiocheia in Persis[1]) auftritt, so kann die sakrale Verehrung der Dynastie nicht auf diese beiden Städte beschränkt gewesen sein.[2]) Wir sehen also

1) Worauf sich der Inschr. v. Magnesia 59b, 9 erwähnte eponyme Priester in Laodikeia (wohl am Lykos) bezieht, ist aus der nur ganz fragmentarisch erhaltenen Stelle nicht zu erkennen. Die Analogie mit den besprochenen Inschriften würde für ein Priestertum der seleukidischen Dynastie sprechen, wenn auch für eine derartige Ergänzung kein Raum zu sein scheint.

2) Insbesondere müssen wir natürlich die gleichen Formen des Kultes wie für das persische Antiocheia für die anderen Städte Seleukeia oder Antiocheia, die in der nämlichen Inschrift angeführt werden und sich an dem Beschlusse des persischen Antiocheia für Magnesia beteiligen, annehmen.

den Kult in seiner allgemeinen Regel aus den Zufälligkeiten individueller lokaler Initiative herausgehoben. Als eine Einrichtung, die über das ganze Reich verbreitet ist, steht er mit der Organisation dieses Reiches selbst im Zusammenhang. Der gleiche Kult der Dynastie erscheint so zugleich, wenn auch in seinen Formen städtischer Verfassung und städtischer Verwaltung dienend, als ein Reichskult, insofern, als die verschiedenen Städte des Reiches durch die nämlichen sakralen Institutionen, die in ihrem Verhältnis zur Dynastie wurzeln, verbunden werden. Die gleichmäßigen Abhängigkeitsbeziehungen der hellenischen Städte zu der Person des Königs oder zur Dynastie lassen die organisatorische Einheit, die in der Person des Herrschers oder dem dynastischen Zusammenhange gegeben ist, erkennen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die verschiedenen Städte Seleukeia, Antiocheia, Apameia, wenigstens in den meisten Fällen, zugleich die Hauptstädte der einzelnen Provinzen, der größeren wie kleineren, im Seleukidenreiche bildeten. Sicher ist dies z. B. von den vier Städten der Seleukis (Strabo XVI 750), von Seleukeia am Tigris (Strabo XVI 738), von Apameia in Phrygien, von Antiocheia in Margiane (Plin. VI 47). Wahrscheinlich gilt es von Seleukeia in Kilikien (Strabo XIV 670. Amm. Marc. XIV 8, 2), von Apameia Mesenes (wohl identisch mit *Ἀπάμεια ἡ πρὸς τῷ Σελείᾳ*, Inschr. v. Magn. 61 = O. G. J. 233 Z. 103f. E. Schwartz, Anh. v. Inschr. v. Magnesia S. 171f.); vielleicht dürfen wir es auch von Antiocheia in Mygdonien (Plin. VI 42, Strabo XVI 747, Steph. Byz. s. v.), von Seleukeia in Susiane (Strabo XVI 744, O. G. J. 233 Z. 108f. Anm. 47), von Seleukeia in Elymais (Plin. VI 136) — vgl. auch Plin. VI 132 über Sittakene — annehmen.

Wann sind nun diese Kulte der seleukidischen Dynastie in den Städten des Reiches entstanden? Wir vermögen bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis keine bestimmte Antwort hierauf zu geben. Aber wenn wir in Erwägung ziehen, daß die Städtegründungen selbst zum größten Teile den Regierungen der beiden ersten Seleukiden angehören, wenn wir die große Bedeutung gerade dieser Regierungen für die Organisation des Seleukidenreiches bedenken, werden wir an sich geneigt sein, wenigstens die grundlegenden Anfänge des Kultes, der in so charakteristischer Weise den in der Dynastie begründeten Zusammenhalt des Reiches veranschaulicht, in die erste Zeit der Seleukidenherrschaft zu setzen. Wenn sie also nicht in die Regierung des Begründers der seleukidischen Dynastie fallen, so gehören sie doch wahrscheinlich in die seines Sohnes und Nachfolgers, der ja auch seinem Vater in einer der bedeutendsten Seleu-

kidenstädte einen glänzenden Kult einrichtete. Das Band, das die Städte des Seleukidenreiches in so besonderer Weise mit dem seleukidischen Königtum zusammenschloß, ist von den beiden ersten Königen der Dynastie, den Gründern dieser Städte, geknüpft worden. Es darf angenommen werden, daß der sakrale Ausdruck dieser Verbindung, der uns später entgegentritt, im wesentlichen auch schon in jener Frühzeit der seleukidischen Herrschaft geschaffen worden ist.

Wir kennen nun aber weiter neben dem soeben besprochenen städtischen noch einen anderen Kult im Seleukidenreiche, der als ein eponymer Reichskult im eigentlichen Sinne zu bezeichnen ist. In einer Inschrift von Durdurkar in Phrygien (B. C. H. XIII 524ff. = O. G. J. 224; Michel 40) wird ein Erlaß eines Königs Antiochos mitgeteilt, in dem bestimmt wird, daß nach dem Vorbilde eines schon für den König in den einzelnen Satrapien des Reiches bestehenden Kultes in jeder Satrapie ein weibliches Oberpriestertum für den Kult der Königin eingesetzt werden soll. Der Name der Priesterin soll ebenso wie derjenige des Oberpriesters den Kontraktsurkunden vorgesetzt werden. Es handelt sich also hier um eine allgemeine, der provinzialen Organisation des Seleukidenreiches entsprechende Durchführung eines eponymen Herrscherkultes. Welcher König Antiochos gemeint ist, läßt sich nicht mit völliger Bestimmtheit entscheiden, es steht uns die Wahl zwischen Antiochos II. Theos und Antiochos III. (dem Großen) frei.[1]) Eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit spricht, wie ich glaube, auch jetzt noch für Antiochos II., der früher allgemein als der Urheber des Reskriptes angesehen wurde. Der Beiname Theos, den der dritte Seleukide führt, würde jedenfalls in seinem vollen Lichte erscheinen, wenn wir in diesem Herrscher den Begründer eines allgemeinen Reichskultes des regierenden Königs sehen dürften. Vornehmlich scheint mir aber die unbestreitbare organisatorische Bedeutung dieses Reichskultes die Annahme zu begünstigen, daß er in die frühere Periode des Seleukidenregimentes gehöre. Wir haben allerdings gerade aus der Zeit Antiochos' III. die Erwähnung eines Strategen und Oberpriesters von Koelesyrien und Phoenikien (O. G. J. 230).[2]) Es kann namentlich im Hinblick auf die Inschrift von Dur-

1) Vgl. Holleaux, B. C. H. 28, 1904, S. 408ff. Dittenberger, O. G. J. II S. 548f.

2) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die uns auf Kypros seit Ptolemaeos Epiphanes begegnende analoge Institution des Ptolemaeerreiches an das Vorbild der seleukidischen Organisation anknüpft. Vgl. Dittenberger zu O. G. J. 230, 2. Entgegengesetzt ist die Auffassung Belochs, Gr. Gesch. III 2, S. 291, 2.

durkar kaum ein Zweifel bestehen, daß dieses Oberpriestertum sich vornehmlich auf den Kult des Königs bezieht. Danach könnte also diese Inschrift für eine Einsetzung des eponymen Reichskultes durch Antiochos III. zu sprechen scheinen. Indessen meine ich, daß sie eher einen entgegengesetzten Schluß nahelegt. Die Verbindung der Strategie mit dem Oberpriestertum, das zugleich die allgemeinere Bedeutung einer obersten sakralen Würde in der Provinz zu haben scheint, macht den Eindruck, daß wir hier noch eine weitere Ausgestaltung der in der Inschrift von Durdurkar erwähnten Einrichtung haben, würde also sehr wohl zu einer etwas späteren Zeit, als die der ersten Einrichtung des Kultes sein würde, passen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß der Boden für solche Schlußfolgerungen noch ein einigermaßen unsicherer ist.[1]) Auch über das Verhältnis dieses eponymen Kultes des regierenden Königs zu dem seiner Vorfahren läßt sich aus der Inschrift kein sicheres Urteil gewinnen. Der Wortlaut der Stelle Z. 28f.: *μετὰ τοὺς τῶν [τε θε]ῶν*[2]) *καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς* scheint nur eine Verbindung des Kultes des Königs mit dem der Götter zu enthalten, also den der vorangegangenen Herrscher der Dynastie nicht einzuschließen.[3]) Andererseits muß es allerdings wieder als auffallend erscheinen, wenn der Kult der früheren Könige der Dynastie, der damals doch sicher bestanden haben muß, ausgeschlossen sein sollte. Es bleiben hier also noch manche besondere Fragen ungelöst. Das für uns historisch Wichtige, worüber ja auch keine Unsicherheit obwalten kann, ist die Tatsache dieses Reichskultes selbst, ist die eigentümliche Form, in der er als ein sakraler Ausdruck der provinzialen Organisation des Reichs erscheint.

Die Eigenart des seleukidischen Herrscherkultes ist aus den besonderen Bedürfnissen des seleukidischen Reiches erwachsen. Die Verschiedenheit von dem ptolemaeischen Königskulte gründet sich vor allem auf die Verschiedenheit der H e r r s c h a f t s b i l d u n g e n.

---

1) Es kann ja auch nur als ein wahrscheinlicher aber nicht als ein ganz sicherer Schluß gelten, daß das eponyme Provinzialpriestertum des Königs von unserem König Antiochos zuerst eingeführt worden sei. Die Worte der Inschrift Z. 23f. *καθάπερ [πανταχοῦ καθεστήκασιν κ]ατὰ τὴν βασιλε[ί]α[ν ἡμῶν ἀρχ]ιερεῖς* machen diese Deutung nicht unbedingt notwendig, sie lassen es wenigstens als nicht ganz unmöglich erscheinen, daß ein solcher Kult des Königs schon vorher bestanden und daß unser Antiochos bloß den besonderen Kult der Königin zuerst begründet habe.

2) Diese Lesung ist allerdings wohl nicht völlig gesichert, scheint aber die paläographisch wahrscheinlichste zu sein.

3) Jedenfalls hat K o r n e m a n n a. O. S. 79 Z. 12 (womit ich die Ausführung auf S. 83 nicht völlig in Einklang bringen kann), die Verbindung mit der Verehrung der Vorfahren in unserem eponymen Reichskulte nach dem Wortlaute der Inschrift viel zu bestimmt angenommen.

Man hat allerdings geglaubt, auch wesentliche Unterschiede in dem religiösen Charakter der beiden Herrscherkulte feststellen zu können (Kornemann a. O. S. 82f., zum Teil nach dem Vorgange v. Protts a. O. S. 467f.; vgl. namentlich auch v. Prott, Athen. Mittlg. 27 S. 176f.). Bei den Seleukiden, so meint man, sei eine stärkere Betonung des eigentlichen Gotteścharakters der Könige zu erkennen. Der Ptolemaeer, zunächst der abgeschiedene, dann seit Philadelphos auch der lebende, werde — in strengem Festhalten an den altgriechischen Ideen — nicht eigentlich ein Gott, sondern nur der Tempelgenosse eines Gottes. Der Seleukide dagegen werde zunächst mit seinem Hinscheiden, dann in der dritten Generation schon bei Lebzeiten, wirklich ein Gott, und zwar im Anfang ein ganz bestimmter, Seleukos: Zeus Nikator, Antiochos I.: Apollon Soter, Antiochos II. aber allgemein: ϑεός, während bei den Ptolemaeern der Titel ϑεός stets nur mit dem Epitheton ornans der Herrscher verbunden werde. Seitdem der lebende Herrscher direkt als Gott bezeichnet werde, sei bei den Seleukiden offenbar im Anschluß an die orientalische Anschauungsweise die Vorstellung lebendig gewesen, daß die Gottheit in dem jeweiligen König Menschengestalt gewonnen habe und auf Erden erschienen sei. Ich glaube, daß diese Auffassung von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht. Die Tempelgenossenschaft der Könige, die im ptolemaeischen Reiche in besonders weitem Umfange durchgeführt war, ist durchaus kein primäres Element des ptolemaeischen Reichskultes. Vor allem müssen wir die Tempelgemeinschaft mit den aegyptischen Göttern, die in den aegyptischen Traditionen, in der Rücksicht auf die Anschauungen und Bedürfnisse der aegyptischen Bevölkerung wurzelt, völlig von dem in griechischen Formen ausgeprägten Kulte scheiden. In dem offiziellen eponymen Reichskulte fehlt die Tempelgenossenschaft. Dieser Kult gilt durchaus der Dynastie. Alexander gehört eben in gewissem Sinne auch zur Dynastie. Das reichsbildende Element, das im offiziellen Reichskulte zum Ausdruck gelangt, liegt auch im ptolemaeischen Aegypten in der Person des Herrschers bzw. in der gesamten Dynastie. Wenn die Ptolemaeer zu bestimmten griechischen Gottheiten, wie Zeus, Herakles, Aphrodite, in Beziehung gesetzt werden, so bedeutet das eine deutlichere Veranschaulichung oder Begründung ihres göttlichen Charakters. Der göttliche Charakter ihrer Herrschaft ist aber durchaus nicht erst auf Grund einer wirklichen Kultgemeinschaft mit diesen Göttern erwachsen.[1]) Umgekehrt bezeich-

1) Die Ausführungen Theokrits XVII 16ff. 45ff. XV 106ff., die Kornemann anführt, bezeichnen nichts anderes als eine poetische Deutung oder Schilderung

net bei den Seleukiden die Benennung: Seleukos = Zeus Nikator und Antiochos = Apollon Soter (O. G. J. 245), die, wie wir jetzt aus der magnesischen Inschrift O. G. J. 233 ersehen, keineswegs die allgemeine und alleinherrschende offizielle Titulatur war, die besondere innere Verwandtschaft, in der die Herrscher zu diesen Gottheiten stehen.[1]) Für die orientalische Auffassung ist das Verschwinden der menschlichen Inkarnation des Gottes gegenüber der Allgewalt der Gottheit charakteristisch, für sie ist die Wirksamkeit der Gottheit selbst in ihrer irdischen Verkörperung durchaus das Primäre. Das ist aber nicht der Gedanke, der den Bezeichnungen Seleukos — Zeus Nikator und Antiochos — Apollon Soter zugrunde liegt.[2]) Das besondere Wesen und Wirken der beiden Herrscher wird vielmehr durch diese Benennungen auf das höchste gesteigert.

Beilage VI.

Strategie und Satrapie.

Die staatliche und militärische Verwaltung der hellenistischen Monarchien zeigt, soweit wir zu sehen vermögen, fast allgemein eine Verdrängung der Stellung der Satrapen durch die Strategie. Wir dürfen hierin ein Doppeltes erkennen: einerseits eine Anlehnung an die hellenischen Traditionen gegenüber dem Orientalischen, wie es überhaupt für die Diadochen — in gewissem Gegensatze zu Alexander selbst — charakteristisch ist. Und anderseits offenbart sich darin das Bestreben, die wichtigsten Funktionen der Verwaltung in möglichster Abhängigkeit von der zentralen Gewalt des Königtums zu erhalten, zu verhindern, daß sie sich zu selbständigen Herrschaftsbefugnissen und Herrschaftsbezirken ausgestalten, wie dies in der

---

dieser besonderen Beziehungen. Wenn ferner Kornemann sagt: „Die Fiktion ist, solange es sich um abgeschiedene Herrscher handelt, daß der oder die betreffenden Götter den verstorbenen König zu sich heraufziehen; als auch lebende zu dieser Ehre gelangen sollen, treten für die Götter ihre Vertreter auf Erden, die in Aegypten allmächtige Priesterschaft, ein und besorgen die Vergötterung“, so ist, wie wir schon gesehen haben, die Auffassung von einer entscheidenden Einwirkung der aegyptischen Priesterschaft auf die Gestaltung des Kultes unhaltbar.

1) Vgl. oben S. 318. Eine ähnliche Auffassung vertritt Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet S. 127.

2) Wenn wirklich in der Bezeichnung des Seleukos und Antiochos als Zeus Nikator und Apollon Soter orientalische Anschauung vorläge, so würden wir das gleiche auch von der Benennung Cäsars als Jupiter Julius (Dio Cass. XLIV 6, 4) annehmen müssen. Auch hier aber findet gewiß die unbedingte Steigerung persönlicher Gewalt des Herrschers in dem Epitheton ihren überschwenglichen Ausdruck.

Satrapengewalt des persischen Reiches geschehen war. Die Gefahr einer selbständigen Stellung der Satrapen war eine um so größere, da in den Teilungen von Babylon und Triparadeisos die einzelnen Provinzen oder Satrapien den Feldherrn Alexanders als gewissermaßen gleichberechtigte Teile der Gesamtbeute zugefallen waren, da sie tatsächlich in gewissem Sinne selbständige Herrschaften gebildet hatten, aus denen ja auch das neue Königtum der Diadochen selbst erwachsen war. Der Amtscharakter der Verwaltungsfunktionen wurde durch die Strategie in entschiedenerer und deutlicherer Weise zum Ausdruck gebracht als durch die Stellung des Satrapen. Hier sind die Diadochen auf dem von Alexander beschrittenen Wege weitergegangen. Alexander hatte die Satrapengewalt an sich in ihrem Bestande nicht angetastet, aber der einseitigen Konzentration der Machtbefugnisse durch Trennung der zivilen und militärischen Verwaltung im allgemeinen und durch möglichste Teilung der wichtigsten Verwaltungsbefugnisse in einzelne besondere Ämter entgegenzutreten versucht. Diese Tendenz kommt nun unter seinen Nachfolgern zur weiteren Ausgestaltung.

Unter Alexander selbst finden wir noch, und zwar in den vorderen, kleinasiatischen Gebieten seines Reiches, in einer Urkunde aus dem Jahre 326/25 (Syll.³ 302 = ²155 = Michel 1360) die offizielle Bezeichnung des Satrapenamtes (*Μενάνδρου σατραπεύοντος*). Das gleiche ist unter der Regierung des Philippos Arrhidaeos in einer Urkunde aus dem Jahre 323 (Syll.² 160 = ³311) der Fall. Wir treffen die nämliche Bezeichnung auch in Urkunden des ersten Ptolemaeers aus seiner Satrapenherrschaft (vgl. z. B. Elephantine-Papyri 1). Aber im allgemeinen verschwindet die Benennung Satrap immer mehr aus den offiziellen Urkunden. Vor allem zeigen dies die Urkunden der Seleukidenherrschaft. Die Provinz des hellespontischen Phrygien wird zwar in einer Inschrift eines Königs Antiochos (wahrscheinlich I.) O. G. J. 221 als *σατραπεία* bezeichnet, aber der Statthalter (Meleagros) wird Strateg genannt (O. G. J. 220, wahrscheinlich der nämliche wie 221). Den gleichen Titel trägt nach der genaueren Lesung (vgl. Wilcken, Griech. Papyri, S. 52, Anm. 55. Chrestom. nr. 1 S. 5. Z. 6; Beloch, Gr. Gesch. III 2, S. 295, 298) in dem aegyptischen Bericht über den syrischen Krieg Ptolemaeos' III. (Petrie-Pap. II, 45) der Statthalter von Kilikien. Ebenso erscheint auf einer Urkunde, deren Zeit unbestimmt ist (O. G. J. 747), ein Strategos von Susiane, also auch hier wieder das Amt des Strategen mit dem Bezirke einer Provinz zusammenfallend. Nicht mit Sicherheit läßt sich dies von dem *Στραταγὸς καὶ ἀρχιερεὺς Συρίας*

Κοίλας καὶ Φοινίκας unter Antiochos III. (O. G. J. 230) sagen, da wir nicht festzustellen vermögen, ob wir hier nicht an ein umfassenderes Kommando über mehrere Provinzen zu denken haben. Vielleicht könnte sich der größere Umfang der Verwaltung aus dem Besonderen der damaligen politischen und militärischen Lage erklären.[1]) Auf die Verwaltung einer Provinz dagegen geht höchstwahrscheinlich wieder die Bezeichnung als *στρατηγός* auf einer in Babylon gefundenen Inschrift O. G. J. 254: *τὸν στρατηγὸν καὶ ἐπιστάτην τῆς πόλεως*. Denn da hier noch besonders von dem militärischen Kommando auf der Burg — neben der die zivile Administration betreffenden Kontrollgewalt über die Stadt — die Rede ist (*τεταγμένον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀκροφυλακίων*), so kann sich die Strategie wohl kaum auf etwas anderes als die Verwaltung der Provinz Babylonien beziehen, wie dies Dittenberger mit Recht annimmt.[2]) Auch im ptolemaeischen Reiche finden wir über die auswärtigen Provinzen (von Aegypten selbst sehen wir hier ab) nach inschriftlichen Belegen Strategen gesetzt. So erscheint ein *στρατηγὸς ἐφ' Ἑλλησπόντου καὶ τῶν ἐπὶ Θράκης τόπων* Syll.[2] 221=[3]502 = Michel 351. Verschiedentlich begegnet uns der Strateg von Kypros (meistens mit dem Amte eines Nauarchos und Archiereus verbunden O.G.J. 93. 105. 140. 143. 145. 151. 152. 153. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162; bloß *στρατηγὸς τῆς νήσου* unter Philopator O. G. J. 84). Auch den schon unter Ptolemaeos Soter nach Diod. XIX. 79, 5 auf Kypros eingesetzten Strategen Nikokreon dürfen wir wohl in diesem Zusammenhange anführen. Wenn auf einer kretischen Inschrift aus der Regierung des Philadelphos O. G. J. 45 die Strategie des sonst aus der Geschichte dieser Zeit bekannten Patroklos auf Kreta erwähnt wird, so läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob es sich hier um einen einmaligen politischen und militärischen Auftrag oder um einen als solchen abgeschlossenen Verwaltungsbezirk handelt. Das letztere gilt aber jedenfalls von der Strategie des jonischen Städtebundes, die unter Lysimachos erwähnt wird, Syll.[2] 189 = [3]368 = Michel 485 (dasselbe Amt ist wahrscheinlich auch gemeint O. G. J. 12 Z. 12f.), wenn es sich hier auch um ein schon vorher von der Satrapengewalt eximiertes Gebiet handelt. Für die älteste Zeit der

1) Auffallend ist dann nur die Verbindung der Strategie mit dem Priestertum, das doch wohl als Provinzialpriestertum zu denken ist. Eine Teilung von Koile Syria in kleine Verwaltungsbezirke, ähnlich wie bei Seleukis, deutet Strabon XVI 750 nach Poseidonios an (vgl. aber anderseits Polyb. V 40, 1).

2) Die Ansicht U. Koehlers (Berl. Sitzungsber. 1900, S. 1103ff.), daß es sich in der Inschrift nicht um Babylon, sondern um Antiocheia handele, ist nach Haussoulliers Vorgang von Dittenberger treffend zurückgewiesen worden.

Diadochenherrschaft, namentlich die des Antigonos, haben wir m.W. keine inschriftlichen Zeugnisse, aber dafür Erwähnungen in der historischen Überlieferung, die mit Wahrscheinlichkeit zu dem nämlichen Ergebnis führen. Der Neffe des Antigonos, Polemaios, wird bei Memnon IV 7 (F. H. G. III p. 530) στρατηγὸς τῶν περὶ Ἑλλήσποντον genannt. Das Gebiet selbst führt aber bei Diod. XX 19 ausdrücklich den Namen einer Satrapie. Es tritt uns also die gleiche Beziehung zwischen Satrapie und Strategenamt entgegen, wie wir sie für die Zeit Antiochos' I. inschriftlich bezeugt fanden.[1]) In den Kämpfen, die unmittelbar der Schlacht bei Ipsos vorausgehen, werden mehrere Strategen des Antigonos im westlichen Kleinasien angeführt (Diod. XX 107, 4, 5; vgl. auch Paus. I 8, 1), die zu Lysimachos übergehen. Es ist aus dem Zusammenhang mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit Sicherheit, zu erschließen, daß diesen bestimmte Verwaltungsbezirke, Provinzen oder Satrapien, unterstanden. U. Koehler, Berl. Sitzungsber. 1898, S. 13f., der dieser ganzen Frage zuerst eingehende Aufmerksamkeit zugewandt hat, meint, Antigonos habe, um seine Herrschaft gegen Empörungen sicherzustellen, die einzelnen Satrapien in Strategien aufgelöst, deren Inhaber in ihren beschränkten Gebieten die Militärgewalt sowohl wie die Zivilgewalt handhaben sollten. Indessen diese Ansicht ist nicht richtig; denn die Satrapien haben fortbestanden, wie wir vor allem ja vom hellespontischen Phrygien erfahren (den nämlichen Einwand macht gegen Koehlers Argumentation Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet, S. 19; vgl. auch bezüglich der Satrapien des Ostens Diod. XIX 48). Wir werden vielmehr, wie vorher schon ausgeführt wurde, das neue System der Strategien, das nicht auf Antigonos' und Lysimachos' Herrschaft beschränkt ist, einem allgemeineren Zusammenhang einfügen müssen und darin ein Zeugnis für die Emanzipation des neuen hellenistischen Königtums von der orientalischen Herrschaftsordnung erblicken dürfen.

---

1) Polybios — in seiner Darstellung der ersten Regierungszeit Antiochos' III. — scheint nicht immer die genaue und offizielle Bezeichnung der an der Spitze der Provinzen stehenden Statthalter wiederzugeben; so spricht er V 40, 1 allgemein von Theodotos als dem τεταγμένος ἐπὶ Κοίλης Συρίας, V 40, 7 von Molon und seinem Bruder als Satrapen von Medien und Persien, V 46, 7 erwähnt er Diogenes als ἔπαρχος von Susiana und Pydiades als ἔπαρχος am Roten Meere. Wenn er aber dann weiter V. 54, 12 Diogenes den Strategen von Medien, Apollodoros den von Susiana und Tychon den Strategen der am Roten Meere gelegenen Provinz nennt, so hat er hier wahrscheinlich die offizielle Bezeichnung erhalten.

NACHTRÄGE

Zu S. 48, 1. Von einer Feier von *Ἀντιγόνεια* und *Δημητρίεια ἐπὶ τοῖς εὐαγγελίοις* ist in der samischen Inschrift Nr. 362 bei Hondius Suppl. epigr. gr. I S. 91 die Rede. Die *εὐαγγέλια* werden von dem ersten Herausgeber der Inschrift, M. Schede (Ath. Mittlg. 44, 1919), wohl zutreffend auf den Sieg des Demetrios bei Salamis bezogen. Die Inschrift verstärkt die Wahrscheinlichkeit der Beziehung der in der delischen Inschrift genannten Feiern auf Antigonos I und Demetrios Poliorketes.

Zu S. 63, 1. Vielleicht stehen hiermit Münzen des Ptolemaeos mit dem Symbol von Korinth (Pegasos) — vgl. Svoronos, Münzen der Ptolemaeer IV S. 26f. — in Zusammenhang.

Zu S. 67, Z. 5ff. (v. unten). Aus einer von Schede, Ath. Mittlg. 44, 1919 S. 8f. veröffentlichten Inschrift von Samos (Hondius, Suppl. epigr. I S. 88 Nr. 355), Z. 36 können wir schließen, daß auch in Samos — nach der wahrscheinlichen Vermutung des Herausgebers in Nachahmung des von Athen gegebenen Beispiels — eine Phyle nach Demetrios (und ebenso gewiß auch eine nach Antigonos) benannt wurde.

Zu S. 75, 5. Die Fragmente der epidaurischen Inschrift sind jetzt veröffentlicht von Hondius, Suppl. epigr. gr. I Nr. 75 S. 13ff. Ich hoffe, hierüber einmal im Zusammenhang handeln zu können.

Zu S. 181, 2. Die Fragmente des Euhemeros sind jetzt gesammelt von Jacoby, Fragm. d. griech. Historiker I S. 300ff.

Zu S. 201, Z. 10 (v. unten), muß es heißen statt Kultur der Staatsgottheiten: Kulte der Staatsgottheiten.

Zu S. 217, 1. Anstatt Salmanassars III muß es wohl jetzt heißen: Salmanassar IV.

Zu S. 234, 5. Sehr beachtenswerte Ausführungen über den Einfluß des semitisch-orientalischen Elements auf die Stoa hat jetzt M. Pohlenz gemacht, N. Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung 1926 S. 257ff., zu denen ich hier nicht Stellung nehmen kann. Ich glaube aber, daß wir gewisse ursprüngliche Gegensätze in der stoischen Anschauung, auch soweit sie auf durchaus griechischem Boden erwachsen ist, nicht verkennen können.

Zu S. 241. Über eine Verbindung des römischen Kaisertums mit der Aionidee vgl. jetzt noch Vogt, Alexandrin. Münzen S. 52f.

Zu S. 248, 3 (Sarapis-Helios) vgl. jetzt auch Vogt a. a.O. S. 55ff. (W. Weber, Drei Untersuch. z. aegypt.-griech. Religion S. 13).

Zu S. 296ff. Strohm, Demos und Monarch S. 204ff. nennt die „Lehre vom besten Mann im Staate“ „die Großtat der sophistischen Staatsrechtslehre“. Ich kann diese Formulierung nicht für zutreffend halten und muß ihr meine eigene Darstellung gegenüberstellen.

Zu S. 341 ist hinzuzufügen, daß allerdings der Eidschwur bei der Tyche des Königs Seleukos nur von den magnesischen Kolonisten geleistet wird.

Zu S. 347 ist der Hervorhebung des grundherrschaftlichen Besitzes des Königs noch der ausdrückliche Hinweis auf Rostowzews Ausführungen über die *χώρα βασιλική* (Stud. z. Gesch. d. röm. Kolonats S. 246ff.) hinzuzufügen.

Zu S. 350ff. Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß das, was wir über das Wesen des *πολιτικὸς νόμος* (von Alexandreia) im ptolemaeischen Aegypten nach der Veröffentlichung der Graeca Halensis 1913 vermuten können, durchaus mit den allgemeinen Ausführungen über das Verhältnis der griechischen Städte zum hellenistischen Königtum übereinstimmt. Ein genaueres Eingehen darauf möge der Darstellung des ptolemaeischen Staates vorbehalten bleiben.

Zu S. 355, 2. Ein ganz ähnliches Verhältnis zum ptolemaeischen Königtum wie die Inschrift von Karthaia B. C. H. XXX 1906 S. 93ff. = I. G. XII 5 Nr. 1065 zeigt eine von Schede, Ath. Mittlg. 44, 1919 S. 21ff. Nr. 9 veröffentlichte Inschrift von Samos (Hondius, Suppl. epigr. I S. 92f. Nr. 363).

Zu S. 365, 1. Ich weise noch auf die von Norden, Geburt d. Kindes S. 29 selbst erwähnte Ausführung von Hölscher, Gesch. d. israelit. u. jüd. Religion S. 164 hin.

Zu S. 386 (Hibeh-Papyri I 97) ist nachzutragen, daß die Lesung zwischen siebentem und viertem Jahr des Philadelphos schwankt; vgl. die Note der Herausgeber zu Z. 2.